CLASSICI DEL MISTERO

Questo libro, frutto di una straordinaria ricerca condotta nel Tibet per una ventina d'anni da una studiosa e viaggiatrice eccezionale, è un documento su quelli che i monaci tibetani chiamano gli Insegnamenti Segreti. Si tratta di un insieme di dottrine sull'origine del mondo e dell'uomo, sulla via per raggiungere la liberazione dal dolore, su concetti come l'Originazione dipendente, il Vuoto, la Conoscenza, che costituiscono il nucleo della filosofia buddista.

Un libro prezioso e documentato, che dimostra come la religione buddista consideri sua principale meta la definitiva liberazione dell'uomo dalla pesante catena del ciclo interrotto delle nascite, morti e rinascite, causa di ogni sofferenza e dolore.

"Vi spiego che cosa è un monastero tibetano. È una città, un villaggio o anche un casolare. Là vivono insieme una, due, tre o quattromila persone: i lama. Ma questi lama non hanno pronunciato alcun voto (il che non esiste nel Buddismo), né voto di obbedienza, né voto di povertà. Inoltre, nell'interno del monastero, ognuno vive a modo suo e secondo i suoi mezzi. Un monastero è una successione di case, di palazzi, con strade, corsi, giardini... Ci sono lama ricchi e lama poveri (...). I poverissimi si piazzano presso i ricchi come servitori, per esempio garzoni di stalla... E poi ve ne sono che fanno i sarti o i calzolai... Più sovente sono commercianti, perché i tibetani sono commercianti nell'anima".

ISBN 88-7669-558-3

L. 22.000

ALEXANDRA DAVID-NEEL

GLI INSEGNAMENTI SEGRETI

Bibliot
Scandel
S
294
DAV

ALEXANDRA DAVID-NEEL

GLI INSEGNAMENTI SEGRETI DELLE SETTE BUDDISTE TIBETANE

LA VISIONE TRASCENDENTALE

Meb editrice

La scrittrice Alexandra David-Neel ha avuto una vita eccezionale: morta all'età di 102 anni, mentre stava correggendo le bozze di un suo nuovo libro di filosofia, è stata una delle figure più incredibili e stravaganti fra tutti gli studiosi di culture e religioni orientali. Ha viaggiato e vissuto in Medio Oriente, in Birmania, in India, in Cina, in Tibet, paese, quest'ultimo, che più di ogni altro l'ha affascinata e interessata. Tra i suoi libri pubblicati in Italia, ricordiamo *Il Lama delle cinque saggezze*, *Viaggio di una parigina a Lhasa* e *Vita sovrumana di Gesar di Ling*.

CLASSICI DEL MISTERO

01

Collana ideata e curata da Renato D'Antiga

SAGGIO MPIONE GRATUI
FUORI OMMERCIO
esente IVA
esente Bolla accompagnamento
punto
26-10-72 n
N. 627

La collana Classici del Mistero propone al lettore italiano una serie di testi che attingono alla sfera del sacro o riguardanti le antiche tradizioni. Vi faranno parte scritti di carattere religioso, profetico, mistico ed iniziatico tratti da diverse culture: mondo classico, cristiano, islamico ed orientale. Saranno previste opere letterarie, mitologiche ed antropologiche, come pure testi di saggistica. Scritti utili allo studioso, allo studente, al cultore della materia e al lettore curioso.

Renato D'Antiga, direttore della collana Classici del Mistero è assistente alla cattedra di Storia bizantina all'Università di Padova, autore di vari testi e appassionato studioso di storia del cristianesimo orientale, soprattutto sotto il profilo antropologico e mistico. Ortodosso per vocazione e per scelta, ha trascorso lunghi periodi sul monte Athos.

10-18 STD
www.colibrisystem.com

CM
01

Titolo originale: *Les Enseignements secrets des Bouddhistes Tibétains La vue pénétrante*

Traduzione: Marisa Caramella

© 1967 by Alexandra David-Neel
© 1975 arcana editrice, Milano

© 1997 ARIES – Gruppo Editoriale
meb editrice
Via Makallè 97, 35138 Padova

ISBN 88-7669-558-3
Tutti i diritti riservati

Indice

Una Vecchia Dama Dalle Grandi Idee 5

Prefazione Alla Prima Edizione 17

Prefazione Alla Nuova Edizione Aumentata 19

1. Il Segreto 21

2. Vedere 33

3. L'Originazione Dipendente 53

4. Il Sapere 65

5. La Via 79

6. Liberazione 91

7. La Dottrina Del Vuoto 107

8. Regole Di Condotta 121

Appendice 133

Una Vecchia Dama Dalle Grandi Idee

«Vi spiego che cosa è un monastero tibetano. È una città, un villaggio o anche un casolare. Là vivono insieme una, due, tre o quattromila persone: i lama. Ma questi lama non hanno pronunciato alcun voto (il che non esiste nel Buddismo), né voto di obbedienza, né voto di povertà. Inoltre, nell'interno del monastero, ognuno vive a modo suo e secondo i suoi mezzi. Un monastero è una successione di case, di palazzi, con strade, corsi, giardini... Ci sono lama ricchi e lama poveri. I ricchi comprano una bellissima casa, i meno ricchi un piccolo alloggio; i poveri non hanno che una camera... I poverissimi si piazzano presso i ricchi come servitori, per esempio, garzoni di stalla... E poi ve ne sono che fanno i sarti o i calzolai... Più sovente sono commercianti, perché i Tibetani sono commercianti nell'anima...

«Ognuno fa cucina da sé: non esiste refettorio. Non si vive in comunità. Ecco quel che bisogna mettersi in testa. Ogni mattina c'è una riunione al Tso (così si chiama la sala delle assemblee). Là si leggono le scritture sacre a voce alta, e si cantano i salmi... Questo è il solo obbligo»[1].

[1] Dall'intervista con Alexandra David-Neel, raccolta da Denis Greindi e pubblicata su « Pianeta », maggio-luglio 1967, p. 100.

Questa cruda descrizione di un monastero tibetano è di una delle più profonde conoscitrici del Buddismo lamaista: la scrittrice Alexandra David-Neel. Questa donna eccezionale, morta all'età di 102 anni, mentre stava correggendo le bozze di un suo nuovo libro di filosofia, è stata una delle figure più incredibili e stravaganti fra tutti gli studiosi di culture e religioni orientali.

Personaggio più che singolare, ha viaggiato e percorso quasi tutti i paesi orientali, dal Medio Oriente alla Birmania, dall'India alla Cina ed al Tibet; paese, quest'ultimo, che più di ogni altro l'ha affascinata ed interessata. I viaggi di Alexandra David-Neel sono stati viaggi alla ricerca di una conoscenza, di uno studio e di una pratica di culture e religioni, che la interessavano ed appagavano, come niente altra cosa del suo poco amato mondo occidentale. Per dirla con le sue parole: «Sono corsa da un paese all'altro per vedere... vedere sempre di più... ho capito il silenzio, il vero silenzio... e ho amato molto l'Himalaya»[2].

È proprio la affascinante regione himalayana ed il suo «Campo dei Fiori», il Tibet, la zona nella quale Alexandra David-Neel ha concentrato le sue ricerche e la maggior parte dei suoi viaggi... itinerari fisici e culturali, che non sono stati una ricerca accademica ed astratta, ma al contrario una esplorazione di diverse dimensioni mentali, geografiche e spirituali. Questa vecchia dama dalle grandi idee[3] *ha percorso il Tibet in ogni maniera possibile, riuscendo a conoscere a fondo, ed a praticare, una religione ed una cultura per le quali il punto di arrivo, la meta affascinante, è la definitiva liberazione dell'uomo dalla pesante catena del ciclo ininterrotto delle nascite, morti e rinascite, causa di ogni sofferenza e dolore. Il primo incontro di Alexandra David-Neel con*

[2] Alexandra David-Neel, *ibidem.*

[3] Cosi è stata chiamata la David-Neel in un famoso articolo che le dedicò il quotidiano parigino « Le Monde », in occasione della morte della scrittrice.

l'Oriente risale al suo viaggio in India del 1910, e già due anni più tardi attraversò per la prima volta la catena montuosa dell'Himalaya, ed arrivò alla frontiera con il Tibet, dove riuscì ad ottenere una intervista con il XIII Dalai Lama, che viveva lì in esilio temporaneo. Avvenimento incredibile per quei tempi, il Dalai Lama concesse un colloquio ad una donna occidentale (per la prima volta nella storia del lamaismo), e per di più questa donna riuscì a tener testa al padre spirituale e politico del Buddismo tibetano nelle discussioni di carattere filosofico e religioso.

Dopo questo colloquio con il Dalai Lama, Alexandra David-Neel cercò in molti modi di penetrare nel Tibet, ma tutti i suoi tentativi vennero regolarmente frustrati da motivi di ordine politico, che, allora come oggi, rendevano praticamente impossibile l'ingresso agli occidentali nel «Paese delle Nevi». Scoraggiata, la scrittrice abbandonò l'idea di entrare in Tibet ed in compagnia di un giovane pronipote di un professore di magia tibetano, il Lama Yongden[4]*, partì per un lungo viaggio che la portò in Birmania, Giappone, Corea e Cina. Mentre peregrinava da un monastero all'altro della Cina, le si riacutizzò, più forte di prima, il desiderio di visitare il Tibet, e finalmente, sempre accompagnata dal Lama Yongden, e vestita da pellegrina tibetana, questa donna incredibile riuscì ad entrare, all'inizio degli anni venti, nel misterioso ed impenetrabile «Paese delle Nevi». Fu un viaggio bellissimo, ma estremamente difficile e duro, in cui le capitò ogni genere di cose... in un libro affascinante la David-Neel ha descritto questa sua irripetibile avventura*[5]*. Da questa esperienza uscì con una conoscenza della cultura e della religione tibetane difficilmente eguagliabile, e che accrescerà*

[4] Un giovane lama della regione del Sikkim, che la scrittrice allottò come figlio adottivo e che rimase con lei fino al giorno della sua morte avvenuta nel novembre del 1955.

[5] *Voyage d'une Parisienne à Lhassa*, Plon, Parigi 1928.

sempre di più negli anni seguenti. I racconti delle sue peregrinazioni e dei suoi viaggi narrano con chiarezza, semplicità e ricchezza di particolari tutte le sue avventure, ed allo stesso tempo forniscono un quadro esauriente e preciso della scena religiosa e del mondo culturale lamaista. Soprattutto Voyage d'une Parisienne à Lhassa *e* Parmi les mystiques et magiciens du Tibet *(Plon, Parigi 1929)*[6] *sono due casi esemplari di come si possono rendere con chiarezza e semplicità i concetti e le pratiche delle religioni e delle filosofie orientali.*

Tornata in Francia con il suo figlio adottivo, Alexandra David-Neel si stabilì a Digne, dove rimase fino al 1937, anno in cui ripartì alla volta della Siberia. È incredibile pensare che questa donna ha ormai raggiunto l'età di 69 anni! Francis Lacassin, in un articolo scritto in occasione della morte di Alexandra David-Neel, scrive, ricordando quegli anni: «Parte alla volta della Siberia. I sovietici le hanno finalmente concesso il permesso e le facilitazioni richieste, ma il clima psicologico non le è gradito anche se cerca di sopportarlo con humor. Ma non si trattiene in Siberia, passa in Manciuria e quindi in Cina.

«Trova Pekino satura di influenze giapponesi. La guerra o, per meglio dire, l'annuncio del bombardamento della capitale cinese da parte dei Giapponesi la coglie di sorpresa nell'agosto del 1937 in un eremitaggio di Wou Tai Chan mentre sta per terminare la stesura di un romanzo tibetano Magie d'amour et magie noire. *Preoccupata per l'incolumità del suo manoscritto, lo porta con sé durante le cinque ore di marcia quotidiana sulle montagne. L'avvicinarsi dell'esercito giapponese è l'avvio di una odissea, che verrà narrata in* Sous des Nuées d'orage. *Viaggia su di un carro e riesce dopo diversi giorni di attesa a salire su di un*

[6] L'edizione italiana di *Parmi les mystiques et magiciens du Tibet* è stata pubblicata da Ubaldini Editore nel 1965 con il titolo *Mistici e maghi del Tibet.*

treno, preso d'assalto dai profughi ed in seguito mitragliato dai Giapponesi. Perde tutto il bagaglio, giunge ad Hankéou, la lascia, subito dopo, a causa di un bombardamento, arriva a Itchang, in tempo per vedere diecimila persone bruciare vive tra le macerie in fiamme. A Tcheng Tou, a causa di un bombardamento che portò via il tetto della casa in cui aveva cercato una breve sosta, il suo manoscritto sarebbe andato distrutto se non lo avesse tenuto sempre con sé.

«Fuggendo via via verso Ovest, si trova, quasi senza volerlo, nel novembre del 1939 in Tibet, dove attenderà la fine della guerra in una capanna situata a 2.600 metri di altezza. Nel 1946 si reca in India e chiede al delegato del governo francese di essere rimpatriata»[7].

Tornata in Francia si stabilì ancora nella casa di Digne dove scrisse un notevole numero di libri, tra i quali, in collaborazione con il Lama Yongden: Mipam, il lama delle cinque saggezze[8].

Questo bellissimo libro è una biografia, solo in parte mascherata, del suo figlio spirituale ed ha come tema principale l'incontro di un giovane lama di nome Mipam con il mondo occidentale.

Alexandra David-Neel morì a Digne l'8 settembre del 1969 mentre stava correggendo le bozze del suo ultimo libro e ne stava progettando di nuovi.

Alexandra David-Neel ha rappresentato il modello di un nuovo modo di accostarsi e di studiare culture e religioni diverse dalle nostre; rinunciando ai vuoti orpelli ed agli stereotipi cattedratici degli studiosi di professione, è divenuta, senza volerlo, un punto di riferimento di molti giovani che guardano alle religioni orientali come ad uno strumento per uscire dalla paranoia soffocante del mondo cosiddetto civilizzato. Vivendo e praticando con coraggio e una grande volontà di conoscere le dottrine e le tecniche di libera-

[7] « Pianeta », gennaio-febbraio 1970, p. 109.

[8] Pubblicato da Arcana Editrice, Milano, nel 1975.

zione buddiste, specialmente quelle lamaiste, questa donna è divenuta un modello per molti di coloro che si recano in oriente alla ricerca di una nuova e diversa forma di consapevolezza.

Questa incredibile innamorata del paese del «Campo dei Fiori» non si è fermata davanti a nulla... ha cercato di percorrere e sperimentare tutti i sentieri, anche i più difficili, che le venivano indicati come vie per raggiungere un diverso livello di coscienza. Ha praticato sia la meditazione buddista che le pratiche yoga del lamaismo tibetano, che sono al limite tra religione e magia. A proposito di queste ultime dirà, qualche anno prima di morire: «Si capisce che ho praticato la magia! È anzi grazie alla magia che ho potuto tornare dal Tibet senza avere i piedi congelati... certe respirazioni parallele all'esercizio del pensiero permettono di dirigere e attivare la circolazione sanguigna verso la estremità dei piedi»[9].

Il Buddismo tibetano

Il corso di Buddismo, che a Dharamshala[10] *viene tenuto dai lama che vivono in quel piccolo paese dell'India settentrionale, vede aumentare di anno in anno il numero dei suoi studenti. Sono per la grande maggioranza europei e nord-americani che percorrono molte migliaia di chilometri per venire a studiare una delle più ricche ed interessanti forme in cui si è articolato l'insegnamento del Budda.*

Uno dei più autorevoli e significativi poeti contemporanei, Allen Ginsberg, è stato iniziato qualche anno fa ai misteri del Buddismo lamaista dal maestro Chogyam Trungpa Tulku, reggente di un centro tibetano negli U.S.A.

[9] « Pianeta », maggio-luglio 1967, p. 101.

[10] Dharamshala è un piccolo paesino dell'Himachal Pradesh, dove vive il Dalai Lama con molti monaci e rifugiati tibetani.

Centri di studio sul Buddismo tibetano si sono aperti, o si stanno aprendo, in molte delle principali città occidentali suscitando sempre grande interesse e curiosità[11].

La scrittrice Fernanda Pivano, nella sua introduzione al Diario Indiano *di Allen Ginsberg, scrive: «Il Buddismo tibetano è la più recente forma di misticismo immanente arrivato in America dall'India. Una ventina di anni fa, quando il Tibet è stato invaso dai Cinesi (che hanno bruciato templi e monasteri, ucciso o imprigionato monaci e Lama e distrutto testi sacri e opere d'arte) è cominciato l'esodo dei superstiti che si rifugiarono in Nepal o nell'India settentrionale e lentamente cominciarono ad affluire in America. Thubeten Jigme Norbu, il fratello maggiore del Dalai Lama, scrisse nel suo volume* Tibet, *uscito nel 1968. "Il totale sradicamento della religione e tradizione tibetana fu e continuò ad essere un fine fondamentale per i Cinesi: finché non l'avranno conseguito non avranno conquistato il Tibet... Quello che importa ora è che noi conserviamo l'unica cosa che ci è rimasta, vale a dire la nostra fede".*

La preservazione del Tibet è stata tentata dai rifugiati, sia attraverso la disciplina conservata nei nuovi monasteri di Lama e dai monaci o nei nuovi Templi laici, sia attraverso una specie di divulgazione di massa tra Europei e Americani, di una cultura, che, fino a pochissimi anni fa, era quasi del tutto ignota salvo che per le scoperte preziose e sofisticate del nostro Tucci: praticamente l'intera superficie del Tibet, diciamo 8.800.000 chilometri quadrati, e i suoi quattro milioni di abitanti circa, erano un monastero solo, diviso dal resto del mondo dal superinvalicabile Himalaya»[12].

Paradossalmente, proprio la drammatica invasione del Tibet

[11] A Milano esiste il Centro Studi Tibetani-Himalayani con sede in viale Romolo 1, tel. 83.75.108.

[12] Diario *Indiano*, p. XLIX.

da parte dell'esercito cinese sta permettendo alla cultura ed alla religione tibetane di diffondersi sull'intero pianeta... in ogni paese e nazione in cui si trovano dei rifugiati tibetani, sono sorti infatti centri di studio e di diffusione del lamaismo e della sua filosofia. Dalle zone himalayane dell'India del Nord, fino all'America ed all'Europa[13], *si sono aperti centri di studio e scuole di Buddismo tibetano, ed ovunque hanno suscitato un grande interesse ed un notevole concorso di pubblico giovanile nella sua grande maggioranza.*

Il Buddismo tibetano è una forma religiosa articolata e complessa che ha fuso una componente iniziale di Tantrismo buddista Mahayana[14] *con la religione sciamanica Bön, che fioriva in Tibet prima del diffondersi della dottrina buddista. La religione Bön era un culto sciamanico fortemente venato di correnti magiche, imperniato sulla figura dello Sciaman, una sorta di mago/stregone in possesso di numerosi poteri e facoltà non-ordinarie, che esercitava soprattutto per assicurare favorevoli condizioni meteorologiche alle attività agricole della regione.*

Il Buddismo arrivò in Tibet tramite l'insegnamento di un grande maestro tantrico, il Guru Padmasambava, il Nato dal Fiore di Loto, chiamato spesso anche Guru Rimpochè, il Prezioso Maestro... Invitato alla corte del re del Tibet nel 747 d.C., Padmasambava giunse con alcuni discepoli, le sue due mogli e numerosi testi sacri da tradurre e diffondere nel Paese delle Nevi.

Incominciò allora una lenta ma diffusa ascesa della religione

[13] In Svizzera, nella zona di Zurigo, opera il monastero di Rikon dove alcuni Lama insegnano i fondamenti della spiritualità tibetana.

[14] Il Buddismo tantrico è una forma di Buddismo influenzato dalla corrente indù del Tantra, e comprende un intenso uso della gestualità rituale (mudra), di parole e formule di potenza (mantra) e di immagini iconografiche simboliche usate per la meditazione (yantra). Il Buddismo tantrico fa anche uso del simbolismo erotico.

buddista in Tibet, che si concluse, qualche secolo più tardi, con la conquista spirituale dell'intero paese, dove la vecchia religione sciamanica, più che travolta, fu per così dire integrata nel Buddismo con un processo scientifico, che ricorda la sintesi degli elementi dravidici e indoeuropei, che la cultura indù ha operato nel continente indiano.

L'idea centrale di questa forma di Buddismo è quella di una compassione universale, che si realizza nella trasmissione di una vibrazione positiva a qualsiasi essere sia in grado di accoglierla e di recepirla... in sintonia con il canone del Grande Veicolo, a qualsiasi essere è concesso di liberarsi dal ciclo ininterrotto di nascite, morti e rinascite: il samsara, che viene indicato come la fonte primaria della sofferenza; il problema è quindi quello del superamento del sentimento dell'Io e la rinuncia alla volontà di continuare ad affermare la propria individualità.

I devoti del Buddismo tibetano si considerano gli eredi legittimi dell'originario Buddismo Mahayana, che veniva insegnato nella sua forma più pura nell'università indiana di Nalanda. Lo scopo finale di questa religione è dunque la liberazione dell'uomo, il raggiungimento del Nirvana, lo stato del Budda... per arrivare a questo si fa ricorso ad un ventaglio di tecniche e pratiche molto ricco che comprende alte forme di conoscenza metafisica, la meditazione, una ritualistica (a volte fin troppo meticolosa), ed anche tecniche di carattere yogico e magico.

All'interno della religione tibetana, vi sono da sempre state delle divergenze inerenti alle tecniche da seguire per giungere alla liberazione finale, e queste diversità hanno dato vita a numerose sette. Le scuole di Buddismo tibetano attualmente esistenti sono quattro: la Gelugpa, la Kargyupa, la Nyingmapa e la Sakyapa. La più antica è la scuola Nyingmapa, fondata dallo stesso Padmasambava, che ha come testi principali i Kama, che costituiscono l'insegnamento orale che si trasmette segretamente dal maestro all'allievo, e i Terma, che sono gli insegnamenti esoterici di

BIBLIOTECA

Padmasambava, contenuti in libri e volumi che lo stesso Guru Rimpochè avrebbe nascosto in caverne e luoghi occulti del Tibet, affinché fossero ritrovati in epoca moderna, come è poi accaduto con il famoso Libro tibetano dei Morti, *scoperto solo recentemente. I seguaci della scuola Nyingmapa affermano che la dottrina insegnata dai loro maestri è quella di grado più elevato poiché comprende tutti i «veicoli di illuminazione», gli Yama, sia quelli del grande veicolo (Mahayana) che quelli del piccolo veicolo (Hynayana) che quelli della corrente tantrica del Vajrayana. Questa scuola è quella che, più di ogni altra, ha amalgamato le cosiddette pratiche della Mano Sinistra con il rituale sciamanico del culto Bön.*

La scuola più famosa è comunque quella Gelugpa, detta anche dei Berretti Gialli, alla quale appartengono le due più alte autorità di tutto il Buddismo tibetano: il Dalai Lama ed il Panchem Lama. Questa scuola è chiamata la setta riformata, perché venne riformata da una delle più grandi figure di tutto il Lamaismo, il monaco Tsong Ka Pa, la cui santità è considerata inferiore solo a quella del Budda.

«Alcuni scritti esoterici dichiarano che Tsong Ka Pa proseguì la riforma iniziata da Atisha, radunando i membri del suo ordine Gelugpa riformato, dando ad essi le regole Vinaya del Theravada, e quel cappello giallo che successivamente contraddistinse tutti gli appartenenti al movimento di riforma buddista nel Tibet. In tal modo essi si distinsero dai Berretti Rossi delle sette non riformate, e dai Berretti Neri dei Bön-Pa. Questo ordine Gelugpa, ossia della "consuetudine virtuosa", ben presto divenne il più potente del Tibet, e ad esso tuttora appartiene ogni Dalai Lama e Panchem Lama»[14].

Questa scuola, in sintesi, si richiama ad una maggiore purezza della disciplina monastica, cercando di riaffermare la validità delle pratiche originarie del Buddismo e, pur adottando le tecniche tantriche, cerca di limitarne gli eccessi e le esasperazioni.

La setta Kargyupa, fondata da Marpa nell'undicesimo secolo [16], *fa invece un uso molto intenso delle pratiche tantriche, anche nelle forme più estreme, e usa, inoltre, tutta una serie di tecniche fisiologiche di diretta derivazione hatha-yogica, intese ad attuare con mezzi celeri la reintegrazione nell'essenza divina, non tanto tramite la lettura delle Sacre Scritture, quanto mediante il controllo delle attività e delle funzioni psicofisiche, ottenuto per mezzo di determinate pratiche fisiche, tra le quali una delle più importanti è il controllo del ritmo della respirazione. La scuola Kargyupa è caratteristica per i suoi rituali, tra i quali uno dei più conosciuti è il Tumò, che è un esercizio tendente a risvegliare i centri di energia sottile presenti nell'organismo, e che consente a chi lo pratica di resistere anche ai più intensi freddi himalayani.*

Il Buddismo tibetano, con l'insieme misterioso dei suoi riti e delle sue sette, isolato dalla posizione geografica del Tibet che lo rendeva praticamente inaccessibile ancora fino a pochi anni fa, ha sempre suscitato un grande interesse nel mondo occidentale. Ma è stato, tranne pochi casi, un interesse negativo, sostenuto da un esotismo fantasioso e volgare, che ebbe la sua espressione più esatta nei centri misteriosofici, che spuntavano come funghi nell'Europa del primo dopoguerra. Negli ultimi anni fortunatamente, nonostante rimangano spesso incomprensioni e molti problemi, il Buddismo tibetano viene studiato e praticato in occidente per quello che è in realtà, nella sua essenza più profonda e completa: una via che, tramite un intenso cammino spirituale, tende alla definitiva liberazione dell'uomo, di tutti gli uomini, dal dolore.

PIERO VERNI

[14] Dal libro di Christmas Humphreys *Il Buddismo*, Ubaldini Editore, Roma 1964.

[16] Marpa è il maestro di una delle più importanti figure di tutto il Buddismo del Tibet: il monaco Milarepa.

Prefazione
Alla Nuova Edizione Aumentata

Questo libro è un documento unico, il frutto di una ricerca durata una ventina di anni, nelle regioni del Tibet... una ricerca che non sarà più possibile ripetere.

I contatti con l'intellighentsia religiosa tibetana, da sempre difficilissimi, sono divenuti ora impossibili.

Il nuovo assetto politico delle nazioni dell'Asia centrale ha consegnato la maggior parte delle zone un tempo isolate nelle mani delle collettività degli operai e dei contadini.

Lo svolgersi frenetico del processo di civilizzazione e di modernizzazione ha lacerato il silenzio solenne che avvolgeva le caverne degli eremiti seduti in contemplazione e le tranquille dimore, nascoste da alte mura, che erano le residenze di una colta aristocrazia, intenta in erudite letture ed in profonde meditazioni.

Gli eremiti, i filosofi, i maestri e i piccoli gruppi di discepoli che gli si raccoglievano intorno si sono dispersi. Dove cercarli?...

Non è vero che in Asia non esistono più pensatori. Se alcuni maestri spirituali, di cui raccolsi gli Insegnamenti, sono morti, ne sono nati degli altri. Esisteranno sempre, nelle diverse regioni del mondo, uomini che si sforzeran-

no di scoprire quali sono gli impulsi che mettono in moto i fenomeni che prendono forma davanti ai loro occhi e quelli che percepiscono in se stessi... i fenomeni che costituiscono il mondo e quelli che costituiscono la loro forma fisica.

Dove cercarli?... Non è più possibile per uno straniero percorrere liberamente, come accadeva nel passato, le foreste, le montagne e l'immenso spazio che gli si apriva davanti.

Le ricerche di cui questo libro è l'espressione sono divenute, torno a ripeterlo, impossibili da ripetersi. Così queste pagine possono essere considerate come un documento unico, riguardante i concetti filosofici degli intellettuali buddisti tibetani.

Devo aggiungere che, malgrado tutti i miei sforzi e tutta la mia conoscenza delle diverse dottrine buddiste, senza la collaborazione del mio rimpianto figlio adottivo, il Lama Yongden, non avrei potuto ottenere le confidenze dei Maestri Spirituali tibetani con i quali venivo in contatto ed indurli ad espormi le filosofie e le discipline mentali che essi credevano di dover mantenere segrete.

A. D.-N.

1 Il Segreto

L'idea di scrivere questo libro mi è venuta molto tempo fa. Un bel pomeriggio d'estate decisi di parlare di questo mio progetto a un monaco tibetano che conduceva vita contemplativa in una piccola casa sul versante roccioso di una montagna. Non mi incoraggiò affatto.

«Tempo sprecato», disse. «La maggior parte dei lettori e delle persone interessate a questo argomento si assomigliano in tutto il mondo. Sono sicuro che la gente del tuo paese è come quella che ho incontrato in Cina e in India. Se si parla loro di Verità profonde sbadigliano o, se hanno il coraggio di farlo, se ne vanno. Se invece si raccontano loro favole assurde sono tutt'orecchi. Vogliono che gli insegnamenti religiosi, filosofici o sociali che vengono loro impartiti siano piacevoli, conformi ai loro principi, che soddisfino le loro inclinazioni e approvino la loro condotta».

A questo proposito il Maestro non mi insegnava niente di nuovo. Centinaia di volte, in Occidente, mi era capitato di sentire uomini e donne esprimere il desiderio di trovare una religione che li soddisfacesse, o rifiutare una dottrina con queste parole: «Non mi soddisfa».

Che cos'era, dunque, quel *qualcosa* che voleva essere

gratificato, soddisfatto? Era l'insieme di false nozioni, di assurde tendenze, di volgari sensualità che si nasconde sotto quel burattino che chiamiamo «Io». Pensai allora a tutti i devoti che si intossicano con il fumo dell'incenso e il suono dell'organo nella penombra delle cattedrali, certi di essere sulla buona strada per raggiungere le più alte vette dello spirito. Pensai a tutti coloro che, non importa a quale religione o fede secolare appartengano, si emozionano al suono di certi nomi, di certe parole che sono soltanto rumori vuoti, privi di realtà.

«Possiamo», disse il Maestro, «in linea di massima, fare una distinzione fra tre tipi di individui: quelli completamente stupidi; quelli che possiedono una intelligenza media, che riescono a capire alcune Verità particolarmente evidenti; quelli dotati di un'intelligenza caratterizzata da una notevole intuizione, capaci di vedere oltre la superficie del mondo dei fenomeni materiali e mentali e di afferrarne le cause»[1].

«È sufficiente guidare questi ultimi, dire loro: "Osservate le cose da questo punto di vista, tenete in considerazione anche questo" ed essi percepiranno quello che c'è da percepire là dove si è detto loro di guardare; capiranno subito qual è la cosa che si è detto loro di osservare.

«Gli insegnamenti considerati segreti possono anche essere gridati per la strada: rimarranno sempre segreti per gli stupidi, che potranno sentire il suono delle parole ma non capirne il significato.

«I "segreti" sono tali non grazie al Maestro ma grazie a colui che ascolta. Tutto quello che il Maestro può fare

[1] Chiamati rispettivamente *thama*, *ding* e *rab*; ortografia tibetana: *thama*, *hbring* e *rab*.

è aprire la porta: toccherà poi al discepolo riuscire a vedere al di là di essa. Esistono Maestri in grado di comprendere il livello intellettuale di coloro che vengono ad ascoltare i loro insegnamenti, e che forniscono la chiave per la comprensione di certe dottrine solo a coloro che reputano in grado di capirle. In questo modo è stato possibile conservare gli insegnamenti segreti, trasmessi oralmente da Maestro ad allievo per generazioni e generazioni. Li hai sentiti. Usali come meglio credi. Sono molto semplici ma colpiscono come un grosso ariete la barriera di false idee radicate nella mente dell'uomo, di emozioni che prima incantano e poi fanno precipitare nella sofferenza... Prova!».

Mi ricordai allora di quello che dicono gli antichi testi buddisti circa le esitazioni del Budda prima di cominciare la sua missione:

«Ho scoperto una Verità profonda, difficile da capire, accessibile soltanto ai saggi.

«Gli esseri umani si agitano nel vortice del mondo e vi trovano il loro piacere. Sarà difficile che gli uomini capiscano la legge della concatenazione delle cause e degli effetti, l'annientamento dei *samskâra*...[2].

«...A qual fine rivelare agli uomini quello che ho scoperto a prezzo di grandi fatiche? Perché dovrei farlo? Questa dottrina non può essere capita da coloro che sono pieni di odio e di desideri... è misteriosa, profonda; inaccessibile alle menti volgari. Se la diffondo e gli uomini non riescono a capirla, il solo risultato sarà noia e fatica per me».

[2] I *samskâra* sono le costruzioni mentali, le idee, i concetti «costruiti» dalla mente e fondati sull'ignoranza. Daremo una spiegazione più particolareggiata di questo termine in seguito.

«E, a questo pensiero, il Venerabile[3] si sentì propenso a restarsene tranquillo, senza predicare la dottrina».

A questo punto i testi, con immaginazione tipicamente orientale, parlano dell'intervento di Dio, Brahmâ Sahampati, che espresse con le parole i pensieri che nascevano nella mente del Budda.

Brahma Sahampati esortò il Budda a vincere le proprie esitazioni:

> «Voglia il Venerabile diffondere la sua dottrina! Ci sono esseri che hanno gli occhi della mente appena offuscati da un velo di polvere ed essi capiranno la dottrina.
>
> «...Nel paese di Magadha[4] ha regnato fino a oggi una falsa dottrina, creata da uomini con la mente contaminata (dall'ignoranza). È arrivato il momento di aprire loro le porte dell'Immortalità (letteralmente, della non-morte).
>
> «...Sorgi, o Vittorioso! Vai per il mondo, Capo dei Pellegrini (esseri che errano nel ciclo ininterrotto delle nascite, delle morti e delle rinascite). Esistono persone che ti capiranno».
>
> ...Allora il Budda gettò sul mondo uno sguardo pieno di consapevolezza. Vide esseri con gli occhi della mente appena offuscati da un velo di polvere. Vide esseri dalla mente ottusa e altri dalla mente acuta.
>
> Come in uno stagno pieno di fiori di loto nati dall'acqua, alcuni sbocciano sul fondo senza affiorare, mentre altri spuntano alla superficie e l'acqua non li bagna, così il Budda, girando gli occhi sul mondo, vide esseri dalla mente libera dalla sporcizia delle cose terrene, esseri dalla mente aperta e esseri dalla mente ottusa, esseri dal carattere meschino e altri dal carattere nobile, ascoltatori buoni e altri cattivi. Dopo aver visto queste cose parlò a Brahmâ Sahampati e disse:
>
> «Che le Porte dell'Eterno siano aperte a tutti! Chi ha orecchi per intendere, intenda!».

Non so se il divino Brahmâ Sahampati mi abbia giudicata degna del suo intervento. Nonostante ciò ho deciso di far mio il consiglio che egli diede al Grande Saggio dell'India e, forte del permesso concessomi sulla soglia di un eremo tibetano, tenterò di riassumere il corpo di teorie e precetti conosciuto con il nome di *sangwa*, la dottrina segreta mistica, intimamente legata all'idea di *lhag tong*[5], la visione trascendentale.

Gli insegnamenti di tutti i Maestri che non hanno lasciato nulla di scritto e anche quelli dei numerosi Maestri dei quali possediamo opere autografe, hanno già dato luogo a interpretazioni, a sviluppi che, in alcuni casi, hanno accresciuto e messo in evidenza il significato della dottrina originaria e in altri lo hanno travisato.

Il buddismo non fa eccezione. Dapprima in India, e poi nei diversi paesi dove è stato trapiantato, ha dato luogo a un gran numero di interpretazioni nelle quali a volte è difficile riconoscerlo.

[3] *Bhagavan* è l'appellativo rispettoso che di solito si usa per rivolgersi alle personalità religiose. I *sannyâsin* (asceti indù) se ne servono fra di loro. Questo titolo viene anche dato ad alcuni dèi. *Bhagavan* significa glorioso, illustre, venerabile, ecc... Gli autori di lingua inglese di solito lo traducono con «benedetto». Gli autori francesi ne hanno dato una traduzione pressoché identica con «felicissimo», che non corrisponde al vero senso di *Bhagavan*. Questa interpretazione errata è stata ulteriormente sfalsata in alcune opere francesi dove il Budda viene chiamato «benedetto». Benedetto da chi? viene da chiedersi. «Venerabile» corrisponde al significato attribuito alla parola *Bhagavan* dagli indiani.

[4] Il vecchio reame di Magadha nell'India centrale, teatro dell'attività del Budda.

[5] Ortografia tibetana, rispettivamente: *gsang wa e lhag mthong*.

Ho già detto altrove[6] che è possibile esporre la dottrina buddista in due pagine, e in effetti ho già riassunto in uno schema di due pagine gli insegnamenti fondamentali del buddismo. Tutte le scuole buddiste, senza eccezioni, li accettano e li usano come base da cui partire per sviluppare diverse ma legittime interpretazioni.

Discutere di questa legittimità non sempre è facile. Il Budda insisteva molto sulla necessità di esaminare le proposizioni da lui enunciate e di capirle a livello individuale prima di farle proprie e accettarle come verità.

Gli antichi testi non lasciano dubbi su questo punto:

> Non dovete credere nella forza delle tradizioni anche se sono state tenute in grande considerazione per molte generazioni e in molti luoghi; non credete in una cosa semplicemente perché molti ne parlano; non credete basandovi unicamente sulle affermazioni degli antichi saggi; non credete nelle cose che vi siete immaginati pensando che fosse un dio a ispirarvi. Non credelte in nulla che si basi solo sull'autorità dei vostri maestri o sacerdoti. Dopo averle attentamente esaminate, credete soltanto alle cose che avete sperimentato e trovato ragionevoli, alle cose che faranno il vostro bene e quello degli altri.[7]

In seguito, dopo aver conversato con alcuni discepoli, il Budda concluse:

> «...E ora, se così capite e così vedete, direte forse: Onoriamo il Maestro e parliamo così per rispetto verso di lui?».
>
> «Non lo faremo».
>
> «Quello che dite, o discepoli, non è forse soltanto quello che avete riconosciuto da soli, capito da soli?».
>
> «Proprio così, Venerabile».

[6] In *Le Bouddhisme, ses doctrines et ses méthodes*, e nella nuova edizione ampliata: *Le Bouddhisme du Buddha et ses développements mohâgônistes et tantriques*, ed. Plon, Parigi.

[7] Kalama Sutta.

Nel corso dei secoli i filosofi cinesi e indiani si sono largamente serviti della libertà di pensiero e di interpretazione loro concessa. L'hanno usata ingegnosamente, dando luogo a incredibili contese e polemiche, l'eco delle quali è giunta fino a noi.

I tibetani non sono stati da meno ed è facile riconoscere nei loro insegnamenti orali segreti un'interessante sintesi tra la filosofia indiana e la mentalità peculiare delle razze gialle. D'altra parte, i moderni Maestri della setta di Meditazione (*Dhyâna*) chiamata *Ts'an* in Cina e *Zen* in Giappone, sono d'accordo nell'affermare che la loro dottrina è un buddismo interpretato da cervelli di razza gialla.

Questa sintesi di mentalità diverse ha conferito al buddismo esoterico del Tibet una particolare qualità di razionalismo trascendentale, un rigoroso equilibrio intellettuale che lo rende completamente diverso dalla religione popolare e dal misticismo emotivo di certe scuole mahayana.

È evidente che la maggior parte di coloro che si definiscono buddisti non sono stati in grado di raggiungere il livello mentale indicato dall'insegnamento del Budda.

Per lo più hanno dato forma, a loro uso e consumo, a vari tipi di buddismo, che sono tutto fuorché buddisti e, nella loro ignoranza, sostengono, spesso caparbiamente, che le loro credenze e le loro pratiche assurde sono l'espressione della più pura ortodossia.

I più intelligenti vedono chiaramente l'illogicità di queste «varietà»di buddismo, ma si rassegnano e le accettano come una concessione indispensabile alla carenza intellettuale delle «masse», anche perché vogliono raggruppare le «masse»di individui sotto un'etichetta che non si addice loro.

Un giapponese molto erudito, che manifesta una speciale indulgenza (oserei dire una specie di tenerezza) per queste forme degenerate di buddismo, si esprime in questo modo:

> A volte è necessario ignorare le esigenze della ragione e limitarsi a prendere atto, anche se inconsciamente, di affermazioni che sembrano contraddittorie, se le si esamina in modo critico... Se la dottrina (il buddismo) ha dato luogo a contraddizioni flagranti è stato perché alcuni dovevano soddisfare le esigenze del sentimento religioso a spese della ragione.

In un altro contesto lo stesso autore[8] scrive:

> L'inflessibilità della legge di Causa e Effetto (*Karma*) è più di quanto i comuni mortali possano sopportare.

Questo è possibile, anzi è probabilmente vero per la maggior parte di noi, ma chi obbliga questi spiriti deboli a definirsi buddisti? Non avrebbero forse la possibilità di rivolgersi a dottrine che racconterebbero loro storie capaci di soddisfare le loro esigenze sentimentali? Come buddisti, non devono temere di andare incontro alla dannazione eterna. Dovranno sopportare solo incidenti momentanei e penosi causati dagli errori commessi nelle attività fisiche e mentali, nelle azioni e nei pensieri.

[8] Il Professor D.T. Suzuki in *Outlines of Mahâyâna Buddhism*, pp. 218 e 283.

I Maestri tibetani custodi degli insegnamenti orali tradizionali ripetono insistentemente che questi sono riservati a coloro che appartengono alla categoria *rab*, cioè agli individui dotati di un'intelligenza superiore, eccellente; i «fiori di loto che affiorano alla superficie dell'acqua», secondo il paragone pittoresco sopra citato.

Lo scopo di questi insegnamenti non è quello di divertire i poveri di spirito, quelli che le scritture tibetane definiscono caritatevolmente i «bambini»[9]; sono invece diretti ai forti per renderli ancora più forti, agli intelligenti per renderli ancora più intelligenti, ai perspicaci per renderli ancora più perspicaci e per guidarli verso il *lhag thong*, cioè la vera illuminazione.

È per queste ragioni che la spiegazione delle dottrine e dei metodi che formano questo corpo di insegnamenti viene riservata a una certa classe di allievi e quindi definita segreta.

Questa religione di una *élite* tibetana è di ispirazione genuinamente buddista e risale al periodo più brillante di questa filosofia. I suoi insegnamenti sono considerati tradizionali, essendo stati trasmessi da Maestro ad allievo lungo una linea di successione ininterrotta.

Gli iniziati agli insegnamenti segreti affermano che questi non sono il frutto di una rivelazione soprannaturale ma di ricerche intellettuali e spirituali condotte da uomini che le hanno arricchite con osservazioni di carattere materiale.

[9] *Tchipa*; ortografia tibetana: *byi pa*.

A questo proposito vale la pena di osservare che i dati forniti dalla scienza moderna sono molto utili per capire le teorie che formano il corpo degli insegnamenti segreti. Gli uomini che le hanno concepite dovevano essere dotati di superiori capacità di percezione e di comprensione. Possedevano la visione trascendentale, il *lhag thong*.

Anche se il nome del mitico Dorij Chang[10] apre spesso l'elenco dei Maestri custodi degli insegnamenti segreti, esso ha soprattutto un significato simbolico, in quanto vuol dire «portatore dello scettro magico», il *dordji*, che rappresenta il potere conferito dall'insegnamento tradizionale. Anche se alcuni possono avere la tentazione di considerare Dorij Chang come un personaggio realmente esistito, maestro di dottrine particolari, nessuno oserà mai presentarlo come l'autore di queste.

Il raggiungimento della visione trascendentale è il vero scopo delle tecniche prescritte dagli insegnamenti tradizionali orali, i quali non consistono, come molti pensano, nell'insegnare certe cose all'allievo, nel *rivelargli* certi segreti, ma piuttosto nel mostrargli i mezzi per impararli e scoprirli da solo.

I Maestri degli insegnamenti segreti dicono che la verità appresa da un altro non ha alcun valore, e che la sola verità viva ed efficace, che ha qualche valore, è quella che scopriamo da soli.

Se così non fosse basterebbe leggere le innumerevoli opere nelle quali i filosofi, i saggi e i dottori delle varie religioni hanno spiegato i loro punti di vista, scegliere

[10] Ortografia tibetana: *rdor rdij htchang*; il nome sanscrito è Vajradhara, «Colui che tiene lo scettro di fulmini», come il Giove dei Greci.

quello che più si accorda alle nostre idee e aderirvi. È quello che fa la maggior parte degli individui che i tibetani considerano appartenenti alla categoria intermedia, quella degli spiriti di capacità mediocre.

Ma bisogna superare questo stadio. Non basta vedere le cose con occhi che, come dicono i testi buddisti, «sono appena offuscati da un sottile velo di polvere», per quanto sottile possa essere il velo; il problema è rimuovere fino all'ultima traccia la polvere che impedisce la visione.

Lhag thong significa letteralmente «vedere di più», «vederle oltre», «vedere in modo estremo, in modo supremo». E quindi non solo vedere più di quanto veda la massa degli esseri umani, grossolanamente ignoranti, ma oltre i confini che limitano la vista delle menti colte, aprire il terzo occhio della Conoscenza, quell'occhio che gli adepti delle sette tantriche pongono al centro della fronte delle loro Divinità simboliche.

2 VEDERE

Gli insegnamenti segreti non tengono in nessun conto la fede, che tutte le religioni raccomandano ai fedeli, considerandola una virtù essenziale per chi spera nella salute eterna. La raccomandazione più importante, fatta dal Maestro ai discepoli e basata su un insegnamento del Budda ai suoi allievi, è: «Dubita!».

Il dubbio è un incitamento alla ricerca, e la ricerca è la via che porta alla Conoscenza.

Questo non vuol dire che l'individuo che si mette sulla via degli insegnamenti segreti venga lasciato completamente a se stesso. Le cose non stanno affatto così. Egli viene messo di fronte a certi fatti, fatti che gli sono sempre sembrati così ovvii che non ha mai ritenuto necessario dedicare loro qualche attimo di riflessione, e il Maestro gli dice: «Adesso cerca di scoprire se questi fatti che tu accetti come reali sono veramente tali. Esaminali attentamente e a lungo, lasciando da parte tutte le idee preconcette, svuota la mente di tutte le opinioni già radicate; *dubita* di tutto quello che hai accettato meccanicamente fino adesso, guarda le cose che costituiscono il tuo ambiente fisico come se fossero del tutto nuove; poi studierai le reazioni mentali che producono».

Esaminare il mondo in cui viviamo; esaminare i fenomeni molteplici che nascono e scompaiono continuamente intorno a noi e infine arrivare ad esaminare lo spettatore di questo spettacolo, quello che chiamiamo «Io», questo è un programma veramente interessante, che promette scoperte impreviste.

A chi dovremmo rivolgerci per avere una risposta alle domande che ci poniamo sul mondo? E da chi abbiamo ricevuto la conoscenza che già possediamo?

La risposta è: dai nostri sensi.

Abbiamo visto, sentito, assaggiato, annusato, toccato vari oggetti, materiali o di natura più sottile. Abbiamo dato un nome a tutti questi oggetti, li abbiamo classificati in serie di oggetti simili, abbiamo costruito, con essi, un mondo che ci è diventato familiare, proprio come si arreda la casa nella quale si abita.

E adesso si tratta di liberarsi della pigrizia creata dall'abitudine a muoverci senza curiosità nel *nostro* universo, convinti di conoscere alla perfezione la natura dei suoi accessori.

Si tratta di mettere in questione le informazioni fornite dai nostri sensi. Sono informazioni esatte? Non siamo forse noi stessi a produrre alterazioni delle quali i sensi non sono in alcun modo responsabili?

Vediamo un po':

Siete in una grande pianura spoglia. In lontananza vedete una macchia verde che spunta dalla sabbia gialla. Che dimensioni ha questa macchia? Misuratela servendovi di un oggetto dritto tenuto all'altezza degli occhi, un righello o anche un dito. A quale punto del dito corrisponde la macchia? Segnatelo. Sarà grande quanto una falange del vostro mignolo o anche più piccola; potrà essere addirittura un puntino.

Se non l'avete già fatto potete, per adesso, fermarvi a questo esperimento molto rudimentale.

Che cosa avete *visto*? Avete visto una macchia verde dalle dimensioni rilevate. Avete visto questo e niente di più. Dire che avete visto un albero in lontananza non è esatto. I vostri occhi non hanno visto un albero dai rami frondosi, in grado di ripararvi dai raggi del sole. L'idea dell'albero e la sua rappresentazione nella vostra mente sono il risultato di un'attività mentale che è stata messa in moto dalla vista di quella piccola macchia verde.

Sono numerosi gli elementi che compongono questa attività mentale. Prima di tutto l'abitudine, la memoria. Altre macchie verdi, osservate in circostanze analoghe, si sono rivelate per alberi, viste da vicino. E ve lo siete ricordato. E si sa anche che la distanza generalmente rimpicciolisce gli oggetti.

Ma tutto questo è solo *ragionamento*, non ha nulla a che fare con il fatto di aver *visto* un albero. È *probabile* che avvicinandosi alla macchia verde l'osservatore scopra che si tratta di un albero, ma non è una cosa certa. La macchia potrebbe essere un edificio dipinto di verde, la tela verde di un tenda o qualcos'altro, ma comunque non un albero. Un maggior grado di probabilità, se non di certezza, potrebbe essere raggiunto se alla percezione del colore verde si aggiungesse quella di contorni che suggerissero la forma di un albero. Ma ancora, quante volte l'attività mentale applicata alla sensazione di aver visto un albero può farci sbagliare? Il riverbero del sole, i miraggi, *possono farci vedere* non solo macchie verdi ma addirittura alberi e molti altri oggetti, anche se ad essi non corrisponde niente di materiale.

In breve, che tipo di informazione ci ha fornito il fatto di aver visto una macchia verde? Ci ha semplice-

mente reso coscienti di aver provato una sensazione. Una sensazione, niente di più, tutto il resto è interpretazione. Allo stesso modo tutte le nostre percezioni, quelle alle quali diamo un nome e una forma, un colore o qualunque altro attributo, non sono altro che interpretazioni di un contatto passeggero di uno dei nostri sensi con uno stimolo.

E così veniamo a conoscere due mondi coesistenti: quello del puro contatto non alterato dal filtro delle «memorie», e quello creato dalle formazioni mentali (*samskâra*), l'interpretazione.

Il primo di questi due mondi rappresenta la Realtà, ed è indescrivibile; non possiamo pensare niente, immaginare niente di esso senza «interpretare» e quindi distruggere il carattere di Realtà dell'oggetto. La Realtà è inesprimibile e inconcepibile.

Il secondo di questi mondi è quello delle formazioni mentali messe in moto dal contatto-stimolo. È il mondo nel quale viviamo. Dire che non è *reale* non significa dire che è privo di *esistenza*[1].

Come viene rappresentato negli insegnamenti orali segreti il mondo tangibile, il mondo dei fenomeni?

Il mondo tangibile è movimento, dicono i Maestri, non una raccolta di oggetti in movimento, ma movimento in sé e per sé. Non esistono oggetti «in movimento», è il movimento che costituisce gli oggetti che vediamo: essi non sono altro che movimento.

Questo movimento consiste in una successione continua e infinitamente rapida di lampi di energia (in tibe-

[1] Tsong Ka Pa, il fondatore della setta dei Gelugspa (Berretti gialli), dà grande risalto a questo concetto, opponendosi agli ultraidealisti rappresentati oggi dalla setta dei Dzog tchen pa.

tano *tsal* o *chug*). Tutti gli oggetti che i nostri sensi percepiscono, tutti i fenomeni di qualunque genere, qualunque aspetto assumano, sono costituiti da una successione rapida di eventi istantanei.

Ciascuno di questi eventi momentanei è costituito da molteplici cause e condizioni interagenti. Non si deve pensare che l'evento sia distinto da queste cause e condizioni. Sono queste che, unite, lo *costituiscono*. Senza di esse l'evento non esisterebbe.

Questa parola *evento* non deve essere considerata nell'accezione letterale usata nel linguaggio comune, e cioè nel senso di fatto di importanza eccezionale (come ad esempio «evento storico»). In questo caso evento significa «qualcosa che avviene». Questi «qualcosa» che nascono istantaneamente, in serie, questi lampi di energia, sono abbastanza simili l'uno all'altro, nel loro svolgersi in serie, da riuscire impercettibili; poi improvvisamente la nostra attenzione viene attratta da un momento di questa serie diverso dagli altri e ci sembra di assistere all'apparizione di un nuovo oggetto.

Questo processo viene spesso spiegato con un paragone: il grano ammassato in un granaio sembra inerte, ma un giorno ecco spuntare un germoglio, cioè qualcosa di diverso dai chicchi di grano. L'inerzia del grano, dunque, era soltanto apparente. Quello che vedevamo come un granello privo di vita era una serie di combinazioni di cause e di condizioni, una serie di istanti separati fra i quali venivano a crearsi altri «istanti» che noi percepivamo come «germoglio».

Alcuni sostengono che il germoglio è uno stadio di trasformazione dei chicchi di grano. Gli insegnamenti segreti non sembrano avallare questa opinione. Il germoglio, dicono, esiste *in dipendenza* dal chicco di grano,

secondo la classica formula buddista: «Data l'esistenza di questo, si produce quello», formula che non si deve interpretare come: *questo* è il padre che genera *quello* per trasmissione di materia. *Questo* è semplicemente l'occasione che ha reso possibile la comparsa di *quello*.

Esistono due teorie. Entrambe considerano il mondo come movimento. Una afferma che il corso di questi movimenti (che crea i fenomeni) è continuo, come il flusso tranquillo di un fiume. L'altra sostiene che il movimento è intermittente e consiste nel susseguirsi di lampi distinti di energia a intervalli tanto brevi da essere quasi non-esistenti.

Per quanto riguarda l'esistenza della materia priva di moto e omogenea, essa viene completamente negata.

Anche se breve e incompleto, lo schizzo che ho appena tracciato delle dottrine esposte negli insegnamenti orali riguardo alla natura dell'universo ci permette di tornare alle indicazioni fornite dai nostri sensi, e di esaminarle con più attenzione, nei particolari.

Che cosa succede quando si guarda un oggetto? Si stabilisce un contatto fra l'organo della vista e un oggetto esterno. Questo contatto dura soltanto un istante, un lampo. Si crede di guardare l'oggetto per parecchio tempo ma in realtà si stabilisce una serie di contatti ripetuti, ciascuno dei quali dura soltanto un istante, e nessuno dei quali è identico a quello precedente.

Perché non sono identici?

Per molte ragioni, delle quali la principale, quella che comprende tutte le altre, è che, come abbiamo già spiegato, non esiste niente di immobile e che i fenomeni, qualunque essi siano, non sono altro che una serie di cambiamenti che si susseguono a una velocità che va molto

oltre le nostre facoltà di percezione e comprensione.

Allora, l'organo materiale chiamato occhio, che è semplicemente un aggregato di moltissime cellule[2], non è privo di movimento. Le cellule che lo compongono si muovono continuamente; sono sensibili, individualmente, alle numerose influenze esercitate su di loro da agenti esterni[3] e subiscono numerosi cambiamenti, a seconda della natura della loro stessa evoluzione. L'occhio, al momento del secondo contatto, non è identico all'occhio che ha stabilito il primo e continua a cambiare nel corso di ripetuti contatti.

In realtà quello che questi contatti ci hanno dato, quando abbiamo creduto di «guardare a lungo» un oggetto, è una serie di immagini. La rapidità dei contatti ha fatto sì che le cogliessimo come un'immagine unica.

Allo stesso modo l'oggetto che stavamo guardando non è un blocco omogeneo, statico. È un «universo» formato da un gran numero di particelle in movimento. Quello che abbiamo detto riguardo alle cellule che compongono l'occhio vale anche per le cellule che compongono l'oggetto che abbiamo osservato. Anch'esse, durante la danza incessante, subiscono alcuni cambia-

[2] L'espressione «cellula» è mia. Un tibetano direbbe *dul ten* (*rdul phren*) o *dul ta* (*rdul phra*), due termini che significano molecola, atomo e anche, in senso figurato, granello di polvere e che, comunque, servono per definire le particelle infinitamente piccole che costituiscono i corpi. Sono la traduzione dei termini sanscriti *anu* e *paramanu*.

[3] Non bisogna intendere l'aggettivo esterno come esistente al di fuori dell'occhio. L'agente esterno di una cellula può essere anche la cellula vicina, parte del medesimo aggregato, vale a dire della materia dell'occhio.

menti dovuti alla loro stessa evoluzione e altri dovuti ad agenti esterni. Non solo, ma si allontanano e si avvicinano l'una all'altra, dando luogo a nuove disposizioni, a nuovi disegni. Ne segue che in realtà l'oggetto osservato diventa diverso, muta da un istante all'altro.

Anche se la maggior parte degli uomini viene ingannata dall'illusione che nasconde loro le forze che agiscono sia nell'organo della vista che nell'oggetto con il quale esso entra in contatto, questo non vuol dire che tutti gli uomini commettano lo stesso errore nella stessa misura.

La «visione trascendentale», il *lhag thong*, a questo punto svolge il suo ruolo. È facile ammettere che i nostri sensi sono informatori inattendibili perché non sono abbastanza sottili: possiamo perfino ammettere che sono del tutto incapaci di farci percepire la base, il fondamento dei fenomeni, ma possiamo anche ragionevolmente credere che sia possibile educarli e aumentarne l'acutezza. Entro quali limiti è possibile tutto questo? Non si può prevederlo ma è ragionevole supporre che le nostre facoltà fisiche e mentali non abbiano affatto raggiunto il massimo della capacità di percezione.

Quello che abbiamo appena detto per il senso della vista e il suo oggetto vale anche per gli altri sensi: l'orecchio, un piccolo universo in movimento, come l'occhio, e il suo oggetto, il suono; gli odori e il naso; il gusto e la lingua; le sensazioni che proviamo quando la pelle entra in contatto con un corpo estraneo. In tutti questi casi si tratta sempre del contatto tra due aggregati in movimento, contatto che produce una sensazione seguita da un'*interpretazione* che la trasforma e la porta a livello conscio.

A questo punto possiamo porre una domanda: quale di questi contatti molteplici e variati ci dà la conoscenza reale? Bisogna diffidare del termine *reale* perché di solito

lo usiamo in corrispondenza di un'idea che ci siamo fatta, di un modo di vedere nostro particolare o adottato perché proposto da altri. In ogni caso nessuna sperimentazione può metterci in contatto con la Realtà Assoluta, perché è con i sensi che il soggetto percepisce lo svolgersi dell'esperimento e i suoi risultati; ora, i sensi, come abbiamo appena visto, gli trasmettono soltanto una serie di sensazioni che può interpretare come vuole, probabilmente in modo sempre diverso da quello reale.

Ma esiste una Realtà, una Realtà unica in senso assoluto? Che cosa ne sappiamo e che significato avrebbe per noi che non apparteniamo al mondo dell'Assoluto ma a quello del relativo?

Realtà è sinonimo di Esistenza. Ciò che è reale, ciò che esiste, produce degli effetti. E come facciamo a sapere se una cosa produce degli effetti? Lo sappiamo quando li percepiamo, quando li sentiamo. Ora ciascuno di noi prova le sensazioni che la composizione del suo essere gli permette di sentire. Un uomo non sente, non percepisce nello stesso modo in cui sentono o percepiscono un moscerino o una pianta. Un essere non umano (un dio o un demonio) non percepisce e non sente come noi. L'estensione, la gradazione, la potenza, la natura delle sensazioni e delle percezioni variano a seconda della costituzione degli organi sensoriali dei diversi esseri viventi. Ne consegue che ciò che è reale, ciò che esiste, ciò che produce effetti per un individuo, non è reale, non esiste per un altro. Ogni sfera, ogni mondo, ogni ordine di esseri possiede una Realtà propria, perché produce degli effetti in questa speciale sfera, per uno speciale ordine di esseri viventi.

Dobbiamo guardarci dalle idee e dai giudizi basati sulla nostra mentalità; sulla mentalità umana, sui sensi

umani, e non dobbiamo giudicare secondo la nostra misura e rapportare ad essa tutte le cose che esistono nello spazio infinito.

Quello che abbiamo appena detto circa la discontinuità del movimento che è l'universo può essere esteso anche agli insegnamenti orali. Questi non rappresentano qualcosa di metodico, ordinato e organico, come si potrebbe pensare. Gli argomenti trattati sono interdipendenti, si ripetono, e vengono esaminati da diversi punti di vista. Raramente uno studente viene iniziato in maniera progressiva. L'insegnamento si articola invece in diversi colloqui che hanno luogo in tempi diversi e distanziati. Questo libro è un mosaico di colloqui ascoltati. Ciascuno dei miei lettori potrà mettere insieme le parti del libro che lo interessano maggiormente.

Come ho già detto all'inizio, il metodo seguito negli insegnamenti orali consiste nel presentare all'allievo vari temi di riflessione; tocca poi a quest'ultimo trarne le conclusioni. Alcuni useranno queste teorie come chiave per aprire la porta di un campo di conoscenza fino allora proibito; altri invece rigireranno la chiave fra le mani senza metterla nella serratura, oppure non sospetteranno nemmeno l'esistenza di una porta da aprire. Questo paragone riflette il pensiero dei Maestri custodi degli insegnamenti orali.

Partendo dalle spiegazioni precedenti, mi sento autorizzata a tornare sull'argomento dei contatti per aggiungervi ulteriori osservazioni e insistere su alcuni punti.

Si è detto che il contatto fra un organo del senso e l'oggetto è costituito da una serie di contatti fugaci. Allo stesso modo si può dire che durante questi contatti l'organo del senso e l'oggetto con il quale esso è in contatto

subiscono dei cambiamenti perché sono entrambi aggregati di particelle in movimento.

L'intensità dei diversi contatti varia. Soltanto alcuni di essi svegliano nella nostra mente una eco che si traduce nell'idea che ci viene: «ho visto un cavallo», «ho visto un albero, un uomo», «ho sentito un suono di gong», «ho mangiato una albicocca», «ho sentito odore di sterco bruciato»[4], «ho toccato un tessuto di seta», «sono stato punto da una spina», ecc...

Noi vediamo, sentiamo, gustiamo un numero molto maggiore di cose di quante siamo coscienti di gustare, vedere e sentire, e più un individuo sta in basso nella scala dello sviluppo fisico e psichico, minore è il numero delle sue percezioni coscienti.

Succede spesso di contemplare giorno dopo giorno, per molto tempo, un paesaggio e poi di scoprire improvvisamente in quello spettacolo familiare un oggetto mai visto prima: la punta aguzza di un *chorten*[5] che sporge dietro una collina, o l'apertura di una caverna in una parete rocciosa. Questi oggetti sono sempre stati allo stesso posto, il nostro sguardo li ha sfiorati molte volte, l'organo della vista ne ha ricevuto un'impressione ma quest'impressione non è stata abbastanza forte da *farceli vedere consciamente*. Quando si sono verificate circostanze diverse, la impressione è stata rafforzata e noi abbiamo *visto*.

La concorrenza che i sensi si fanno tra loro porta anche al predominio temporaneo dell'uno o dell'altro di essi, che soffoca le sensazioni procurate dagli altri.

[4] Il combustibile più usato in Tibet è lo sterco secco degli armenti.

[5] Monumento religioso molto comune nel Tibet.

Un individuo che ascolti attentamente un rumore che lo interessa, il galoppo di cavalli che lui crede montati da briganti che avanzano nella sua direzione, non sentirà le punture degli insetti, il freddo del vento, ecc...

Questo significa forse che i contatti che non risvegliano un'attività mentale sufficiente a renderci coscienti del tipo di sensazione provata non producono effetti di alcun genere? Niente affatto. Nulla di quello che accade è senza effetto.

E quindi ci troviamo a esaminare questi effetti, vale a dire che cosa accade dei contatti molteplici dei quali non abbiamo coscienza...

Ai contatti dovuti all'attività dei nostri cinque sensi bisogna aggiungere quelli dovuti alla attività della mente, che i buddisti considerano il sesto senso. A quest'ultima categoria appartengono le opinioni, le teorie, le dottrine e in generale le idee che abbiamo acquisito nel corso della nostra educazione, delle conversazioni che abbiamo ascoltato o tenuto, delle letture che abbiamo fatto, ecc... Di questi contatti avuti dal nostro sesto senso, la mente, come di quelli avuti dai nostri sensi fisici, la maggior parte ha toccato solo leggermente la nostra mente, senza lasciare traccia, o forse ha lasciato impressioni troppo deboli, che abbiamo dimenticato.

Comunque questi contatti non sono affatto morti perché hanno generato dei discendenti di tipo sottile e questi discendenti, cioè gli effetti, possono manifestare la loro esistenza anche dopo un intervallo di tempo molto lungo. Non dobbiamo però immaginare che le energie messe in moto dai contatti fisici o psichici di cui non siamo coscienti rimangano allo stato latente in una specie di ricettacolo incorporeo in attesa delle condizioni favorevoli al loro manifestarsi.

Alcuni pensano che succeda proprio questo e parlano di un «ricettacolo di coscienza» in modo tale da farne una specie di divinità cosmica o individuale. Questa opinione è contestata dagli insegnamenti orali.

Le energie risvegliate dai contatti, sia consci che inconsci, danno vita a molteplici lampi di attività che sono evidenti su diversi piani e al tempo stesso a molteplici azioni e reazioni fra quelle stesse diverse energie.

Il gioco dei contatti e dei loro effetti non deve essere considerato solo in rapporto a noi stessi.

Gli innumerevoli contatti di ogni genere che si stabiliscono continuamente nell'universo e gli effetti altrettanto innumerevoli e diversi di questi contatti danno luogo a un altro scambio di energia, la cui influenza si esercita su tutti gli esseri e in tutti i campi.

Per seguire più da vicino le teorie che stiamo esaminando è meglio dire: in realtà nell'universo non avvengono contatti. L'universo è movimento e questo movimento è *formato* da contatti. I contatti e i loro effetti *sono* l'universo.

Allo stesso modo, su scala più ristretta, questo movimento dei contatti e dei loro effetti *forma* la nostra individualità, quello che chiamiamo l'«Io».

Ma torniamo ai fatti; alla portata di questo Io che vedremo quanto prima sparire come «l'acqua di un miraggio» o «il castello nelle nuvole».

Il contatto risveglia un'idea. La nascita di un'idea può certamente dipendere da esso, ma non è sicuro che il contatto sia l'unica causa dell'idea che ne scaturisce.

Possiamo paragonare il contatto a uno choc, ma nel lasso infinitesimale di tempo che trascorre fra questo choc e il sorgere dell'idea che dà un nome all'oggetto del contatto si produce un fenomeno. Questo fenomeno

può essere paragonato alla frapposizione, tra il contatto puro e la nostra coscienza, di uno schermo sul quale siano dipinte delle figure.

Che cos'è questo schermo? I tibetani lo chiamano *pagtchdag* (in sanscrito *vâsanâ*) che significa propensione, inclinazione, abitudine ma più esattamente memoria[6].

Il ruolo che l'educazione svolge nella coscienza che nasce dalle nostre percezioni è stato messo in rilievo dagli psicologi occidentali.

In un articolo sul modo di percepire i colori da parte dell'individuo il dott. Charles Hill[7] dubita dell'esattezza della percezione di un bambino che affermi che l'erba è verde. Il bambino distingue veramente il colore verde quando guarda un prato oppure ripete semplicemente «l'erba è verde» per effetto di suggestione? Qualcuno gli ha detto che «l'erba è verde» e lui la vede verde.

Lo studente, muovendosi in un campo di ricerca ancora limitato, esaminerà prima di tutto l'abitudine che abbiamo di associare le nozioni di determinate forme, colori, suoni e gusti a stimoli particolari.

Questa abitudine non è affatto personale. Esiste anche, fin dalla nascita, negli esseri che hanno organi sensoriali simili ai nostri e che quindi, con tutta probabilità, reagiscono allo stesso modo agli stessi stimoli.

È impossibile conoscere le reazioni di esseri diversi. Comunque si può ragionevolmente credere che in uno stesso universo esistano mondi diversi percepiti da esseri diversi, a seconda della natura dei loro organi di percezione.

[6] *Vâsanâ* viene usato anche nell'accezione di «forza», «slancio vitale»

[7] In un articolo pubblicato nel «Continental Daily Mail», agosto 1950.

Il meccanismo di questo fenomeno può essere riassunto come segue: sappiamo che, nel momento in cui avviene, un contatto consiste in una serie di contatti intermittenti alcuni dei quali producono uno choc che dà origine alla sensazione. Questa sensazione è già stata provata dall'individuo e dai suoi simili della stessa specie e la reazione che ha avuto luogo in circostanze analoghe si frappone come uno schermo sul quale la reazione abituale a quel determinato tipo di sensazione è espressa da immagini: un cavallo, una albicocca, un gong, una spina o qualche altra cosa.

Questo significa forse che in *verità assoluta* i nostri sensi sono entrati in contatto con un vero cavallo, una vera albicocca, ecc...? Niente lo prova, perché l'unica prova possibile dipenderebbe dall'evidenza dei sensi, evidenza che si limiterebbe a riprodurre le inesattezze già registrate. Non possiamo supporre niente che vada oltre la esistenza di uno stimolo che ha dato luogo alla sensazione che abbiamo provato, che abbiamo interpretato a modo nostro, aggiungendovi immagini di nostra invenzione.

Dobbiamo dunque credere di essere stati vittima di un miraggio? Assolutamente no. Probabilmente lo stimolo corrisponde a qualche cosa, ma questo qualche cosa, cioè l'oggetto[8] con il quale uno dei nostri sensi ha stabilito un contatto, ci resta sconosciuto.

Senza che esista un oggetto materiale corrispondente, possiamo vedere, in sogno, l'immagine di un cavallo,

[8] Non bisogna attribuire alla parola «oggetto» l'idea di concretezza che si attribuisce per esempio a una pietra, a un albero o a un animale. «Oggetto», in questo contesto, significa piuttosto forza, lampo particolare di energia con il quale i nostri sensi sono entrati in contatto.

di un'albicocca, ecc... immagini dovute ai ricordi che abbiamo di questi oggetti. E come si conservano questi ricordi? Esamineremo nei capitoli seguenti le diverse teorie in proposito.

I tibetani hanno osservato che quando si guarda da lontano un cacciatore sparare un colpo si vede prima il lampo e poi si sente il rumore dello sparo. Non sembra comunque che questa constatazione li abbia spinti a continuare le indagini e ad elaborare teorie più o meno coerenti sulla velocità rispettiva del suono e della luce.

Nondimeno l'idea che il quadro del mondo che osserviamo rappresenti veramente lo stato degli avvenimenti in corso nel momento in cui essi ci appaiono viene chiaramente messa in dubbio negli insegnamenti segreti. Secondo questi insegnamenti le immagini che vediamo sono immagini di *quello che è stato* e che *non è più*. In altre parole vediamo i fantasmi delle cose morte.

Sarebbe forse interessante confrontare a questo proposito i dati della scienza moderna con le supposizioni degli insegnamenti segreti.

Sotto il titolo *Se fossimo su una stella che cosa vedremmo di quello che esiste sulla terra*?, Alexandre Ananoff, membro della Société Astronomique Française, scrive:

> A causa delle immense distanze che ci separano dalle stelle e del tempo che la luce di una di esse impiega per arrivare fino a noi, l'immagine della stessa che noi vediamo è un'immagine vecchia di parecchie migliaia di anni, e che soltanto adesso colpisce la nostra retina.
>
> E così possiamo concludere che nella maggior parte dei casi vediamo soltanto il fantasma di una stella. Può anche darsi che vediamo una stella che non esiste più, e quindi potremmo pensare che studiare astronomia significhi studiare la storia di un passato remoto.

> Se ci trovassimo su una stella e potessimo guardare la vita del nostro pianeta, non troveremmo traccia della civiltà moderna. Vedremmo invece, per esempio, gli avvenimenti accaduti in Egitto al tempo dei Faraoni.

Per provare che l'immagine di un oggetto non è identica a quella che vediamo nel momento in cui si verifica un contatto, visuale o meno, gli insegnamenti fanno appello alle teorie che negano qualunque carattere di stabilità e di solidità ai corpi materiali. Queste teorie sono state esposte brevemente nelle pagine precedenti.

Anche se l'intervallo di tempo che, secondo queste teorie, trascorre fra il momento in cui percepiamo l'immagine di un oggetto e quello in cui l'immagine «sparisce» è infinitamente breve, si tratta dello stesso principio secondo il quale l'immagine di una stella impiega migliaia di anni per raggiungerci. In entrambi i casi la conclusione è questa: «quelle che vediamo sono immagini del passato».

Allo studente viene anche fornito come oggetto di meditazione il seguente problema: si devono considerare gli eventi come una serie di immagini che passano davanti a uno spettatore o bisogna invece pensare a un osservatore che cammina lungo una galleria di quadri contemplando, una dopo l'altra, le scene da essi rappresentate?

Questo stesso problema si sono posti i membri della setta cinese della Meditazione[9]. Sembra che abbiano trovato una risposta nella seguente affermazione, famosa tra i membri della setta:

[9] Ts'an in Cina, Zen in Giappone, Dhyâna in sanscrito.

Sono sul ponte e meraviglia! Non è il fiume a scorrere, è il ponte che si sposta sopra le acque.

Il ponte che si sposta sopra un torrente immobile è come l'osservatore che cammina lungo una successione di immagini che sono gli eventi, ma può anche essere, più probabilmente, la mente in continuo movimento che immagina il fiume (il torrente degli eventi) che scorre sotto il ponte, e il ponte stesso.

Questi eventi esistono già? Segnano la strada del viaggiatore, immobili come le pietre miliari delle nostre autostrade?

In questo caso basterebbe che il viaggiatore procedesse molto velocemente perché riuscisse a vedere le scene che sono fuori della portata dell'occhio di chi rimane fermo o si muove lentamente, cioè a vedere il futuro degli individui che camminano dietro di lui, sulla strada?

Ho anche sentito paragonare questo viaggiatore a un cavaliere. Il cavallo corre lungo la strada e il cavaliere riesce a vedere i fiumi, le montagne e la gente che vive nelle vicinanze prima di un uomo che cammini a piedi lungo la stessa strada.

Ma sarebbe possibile anche tornare indietro, rifare il cammino già percorso e vedere le scene del passato?

A questo proposito negli insegnamenti segreti si trovano delle affermazioni sconcertanti, come quella del ponte in movimento e altre simili. Ma, come i Maestri Ts'an, coloro che rivelano gli insegnamenti segreti avvertono i loro allievi che affermazioni del genere non hanno carattere dogmatico. Il loro scopo è produrre uno choc mentale, un completo ribaltamento del nostro modo di vedere mostrandoci un aspetto delle cose fino a quel

momento sconosciuto e rivelandoci l'esistenza dell'opposto di quella che avevamo ritenuto, fino allora, una verità inconfutabile.

Secondo l'immagine pittoresca di un membro della setta Ts'an, bisogna arrivare a «vedere la stella polare nell'emisfero australe».

Quanto alla possibilità di avere una visione degli avvenimenti futuri, il punto di vista degli insegnamenti segreti verrà esaminato più avanti[10]. Intanto possiamo dire che questi insegnamenti, basandosi sulle teorie che riguardano la precarietà dei fenomeni, la loro istantaneità e la molteplicità delle cause dalle quali dipendono, affermano che l'avvenire non può essere visto se non come probabilità, mai come certezza. Si fa spesso l'esempio di un seme dal quale *probabilmente* spunterà un germoglio, senza comunque che si possa dirlo con certezza perché il seme potrebbe seccarsi, oppure, per qualche altra ragione, potrebbe non germogliare mai.

Il futuro e il passato sono concetti relativi rispetto all'individuo immobile. Il tempo e lo spazio esistono soltanto in rapporto a questo individuo che si suppone fisso in un posto determinato e in un momento definito. Se dico «lontano» in realtà intendo dire «*lontano da me*» o comunque lontano da un oggetto che io ho scelto e che si suppone ugualmente fisso in un punto determinato.

La stessa cosa succede quando dico «*è da tanto tempo*», intendendo il tempo in relazione alla mia esistenza o a quella di un oggetto scelto da me in un momento ben definito.

Che cosa si intende dire con «mille anni fa» o «ieri»? Che cosa si intende dire con «vicino» o «a distanza incal-

[10] Al capitolo IV.

colabile»? Questi termini non significano niente in sé e per sé; vicino o lontano possono soltanto voler dire lontano o vicino a qualcosa, mille anni o ieri possono essere mille anni o ieri soltanto in rapporto a qualcosa.

Vale la pena di dilungarsi su problemi di questo genere? I Maestri che tramandano gli insegnamenti segreti credono di no. Queste discussioni, come altre dello stesso genere, possono essere un'utile ginnastica per rendere elastica la mente, ma non sono di utilità reale perché gli oggetti che forniscono la materia sulla quale esercitiamo il nostro acume mentale non hanno un'esistenza reale.

Quello che è necessario arrivare a capire è che le teorie e dottrine di tutti i tipi sono costruite dalla nostra mente. Essa è capace di costruirne di diametralmente opposte e le une non saranno più vere o più false delle altre perché sono tutte fondate su percezioni erronee o quantomeno relative, che valgono soltanto per un osservatore simile a noi, messo al nostro posto, e sono completamente prive di realtà assoluta.

Il celebre filosofo Nagarjuna[11] era maestro nell'arte di sconvolgere le nostre abitudini mentali, provando che il contrario di quello che riteniamo vero può essere altrettanto vero e che spesso ambedue i concetti sono assurdi. In questo modo metteva in luce la futilità delle nostre opinioni, che abbiamo ereditato e che professiamo senza aver mai esaminato le prove sulle quali sono fondate.

[11] Il fondatore della scuola filosofica Madhyamika, vissuto intorno al II secolo.

3 L'ORIGINAZIONE DIPENDENTE

Le Scritture buddiste affermano che il primo sermone del Budda consisteva essenzialmente in un'esposizione della teoria dell'«Originazione dipendente» (*pratîtya samutpada*[1]) chiamata anche dottrina delle dodici cause[2].

Tutte le scuole filosofiche che si sono sviluppate in seno al buddismo, sia di tendenze realiste che idealiste, hanno fatto propria questa dottrina. Il filosofo Kamalasila[3] definì il *pratîtya samutpada* «il gioiello della dottrina buddista».

[1] In tibetano: *rtén hbrél yen lag btchu gnis.* Pronuncia: *Ten del yen lag tciu gni.* Un chiaro esempio della differenza che esiste nella lingua tibetana fra l'ortografia e la pronuncia delle parole.

[2] I dodici *nidâna.*

[3] Kamalasila, celebre filosofo buddista del VII secolo. Viveva nel monastero di Vikramasila, nella regione di Magadha, nell'India centrale. Durante il regno di Ti tsong détsen (Khri srong Idéhu bstan), si recò in Tibet dove sostenne una controversia pubblica con un monaco cinese seguace della dottrina della non-attività. Kamalasila ebbe la meglio sull'avversario e fu espulso dal Tibet. Leggendo la relazione di questo dibattito ebbi l'impressiome che gli argomenti del monaco cinese fossero superiori a quelli di Kamalasila, ma tutte le volte che cercai di esprimere la mia opinione in presenza dei professori di filosofia dell'Università di Lhassa, questi si arrabbiarono moltissimo... fatto che non mi convinse affatto a cambiare parere.

I termini usati in questa enumerazione possono venire facilmente applicati alle vicende della vita individuale in generale, e questa è di solito l'interpretazione data anche dai buddisti della scuola hinayana (i Teravada dei paesi del sud). Per questi, la serie delle dodici cause riguarda gli individui, uomini o animali, e più precisamente gli esseri umani.

Mi ricordo di aver destato grande stupore e di aver provocato una serie di contestazioni formali da parte di buddisti cingalesi e birmani affermando che la Catena dell'Originazione dipendente poteva essere (almeno in linea generale) applicata all'evoluzione di una pianta come a quella di un uomo.

In realtà, anche se i «letterati» lo negano, alcuni di coloro che si definiscono buddisti (quelli della scuola Mahayana del nord come i Teravada del sud) sono rimasti legati alla concezione indù del *Jiva*[4], cioè dell'Io, un'entità che trasmigra da un'esistenza all'altra, abbandonando il corpo materiale al momento della morte, proprio «come si abbandona un vestito usato per indossarne uno nuovo»[5].

Questa credenza, comunque, viene ufficialmente e continuamente negata dalla dottrina del Budda, il cui punto fondamentale, quello che la distingue dalle dottrine indù ortodosse, è proprio la negazione dell'Io.

In realtà il credo buddista si può riassumere in due dichiarazioni brevi e incisive:

[4] L'equivalente di quella che gli occidentali chiamano anima. Il *jivâtman* è il principio che dà vita al corpo. Secondo gli indù è questo il principio che si reincarna. Il *jivâtman*, secondo il Vedanta, è il *Parâtman* nella sua manifestazione individualizzata.

[5] Bhagavad Gîtâ II, 22.

Tutti gli aggregati sono temporanei.
Tutte le cose sono prive di ego (*atman*: io o anima).

Questo significa che se si eliminano gli elementi costitutivi di quello che noi chiamiamo un uomo, un cavallo, un albero, una montagna, una stella o qualunque altra cosa, se ci si astrae dalle qualità che ce li rendono percettibili, non si scopre niente oltre questi elementi costitutivi, oltre queste qualità, non si scopre l'uomo, il cavallo, la montagna *in sé*. Questi nomi designano semplicemente un insieme di elementi.

L'esempio classico dei testi buddisti è quello del carro, che è formato dalle ruote con i loro raggi e il bastone, dal timone, ecc... o quello della casa, che è una struttura formata da travi, travetti, da un tetto, ecc... Ma il *carro* in sé, la *casa* in sé dove sono?

Allo stesso modo, se si toglie all'uomo la forma fisica, le facoltà sensitive e percettive, l'attività mentale, la coscienza-conoscenza, che cosa resta? Come è possibile trovare un uomo che esista in sé, al di là della sua dimensione corporale e mentale?

Gli insegnamenti segreti insistono nel ritenere questa negazione dell'Io la dottrina fondamentale. Affermano che chi rimane legato al concetto dell'Io non comprende il significato dell'insegnamento, non è un vero buddista, e non arriverà mai alla liberazione, alla salvezza, perché senza una comprensione perfetta (una visione trascendentale) della non-esistenza dell'Io non riuscirà mai a superare l'essere e il non essere.

Nessuno che si professi buddista nega questo credo. Tutti lo ripetono, in pâli, o in un'altra lingua[6], ma nella

[6] La formula originale in lingua pâli è: *Sabbe sankhara anicca* –

maggior parte dei casi lo fanno «senza aver compreso il significato dell'insegnamento».

All'Io, che viene negato dalle Scritture buddiste, alcuni hanno sostituito una corrente di elementi che procedono in gruppo, uniti, molto simili, in apparenza, ai *quanta* della scienza occidentale.

Questa corrente, chiamata *santâna*[7], gioca in un certo senso il ruolo di vita individuale. Il Tera Nyânatiloka[8] mi disse un giorno che il nirvâna consisteva nell'estinzione di questa corrente di attività, alla quale a un certo punto veniva a mancare l'apporto del *karma* dovuto all'attività dell'individuo. Secondo lui quello che noi consideriamo un individuo è una particolare corrente, una speciale *santâna*. Naturalmente il dotto bhikku negava l'esistenza di un *Jiva* o Io al di fuori della *santâna*. I fenomeni che costituivano la corrente erano eventi discontinui che si succedevano, l'uno staccato dall'altro, come formiche in una fila.

Per quanto mi riguarda, questa corrente che sembra scorrere isolata conservando la sua identità fra numero-

Sabbe sankhara dukka – Sabbe dhamma anatta. (Cioè: Tutti i composti sono temporanei – Tutti i composti sono dolore – Tutte le cose (tutte in generale) sono prive di Io (di un «Sé»). I tibetani dividono in due la terza frase e dicono: «Non esiste l'Io nell'individuo, non esiste l'Io in alcuna cosa».

Tutte le cose, essendo composte da elementi derivati da altri, sono dei prodotti e quindi non hanno una natura propria, isolata, indipendente nella quale non sono presenti altre cose.

[7] *Santâna*, termine sanscrito che significa flusso continuo, linea, successione. Ho già trattato la teoria dei *santâna* in *Le Bouddhisme du Bouddha et ses développements*, Edizione ampliata, p. 54, Plon, Parigi.

[8] Nyânatiloka è il nome religioso di un orientalista tedesco che visse più di quarant'anni a Ceylon come monaco buddista. Pubblicò numerose opere: traduzioni delle Scritture pâli del canone del buddismo meridionale o opere originali. Morì nel maggio del 1947.

se altre fa parte di una teoria insostenibile. Ormai nemmeno i Maestri tibetani degli insegnamenti orali la ammettono.

Gli scrittori della scuola Mahayana, invece, nelle loro opere interpretano il *pratîtya samutpada* in un'accezione cosmica, e subito ci si pone una domanda: perché i dodici anelli della Catena dell'Originazione dipendente vengono interpretati in modi diversi nei Sutra che li citano e nelle opere filosofiche che li interpretano?

Vasubandhu[9], posto di fronte a questo interrogativo, risponde: perché nei Sutra, la Catena dell'Originazione dipendente viene esposta in forma popolare a uso della massa e adattata al suo grado di comprensione, vale a dire in rapporto alla vita individuale, mentre le opere che ne danno spiegazione ne trattano il significato profondo.

È quindi chiaro che Vasubandhu distingue fra una spiegazione del tutto essoterica e un'altra che penetra più profondamente nell'argomento.

I tibetani abitualmente si riferiscono a una dottrina esteriore *tchi*, e a una interiore, *nang*. Vi aggiungono il *Sang wai Dam ngag*, che considerano un corpo di dottrine segrete. *Segrete nel senso che solo le menti particolarmente perspicaci vi possono accedere.*

I Maestri che espongono gli insegnamenti orali di questa categoria consigliano sempre ai loro allievi di fare la conoscenza delle interpretazioni «interiori» (*nang*) della Catena dell'Originazione dipendente.

Il suo significato completo è esposto con una fraseologia tecnica in questa affermazione: «*Data l'esistenza di*

[9] Nome tibetano Ignén (tbyig gnien). Visse intorno al V secolo.

La catena dell'«Originazione dipendente» viene elencata come segue:

	in sanscrito	*in tibetano*	
		pronuncia	*ortografia*
Ignoranza	âvidya	marigpa	ma rig pa
Samskara (formazioni-costruzioni mentali)	samskara	du cé	hdu byéd
Coscienza-conoscenza	vijnâna	namparcés pa	rnam par scés pa
Nome e Forma (corporalità-mentalità)	nâma-rupa	ming tang zug	ming tang gzugs
La sfera dei sensi (sensi e loro oggetti; la mente come sesto senso)	sadâyatana	kye ced tug	skyé mtchéd trug
Contatto	sparsha	reg pa	régpa
Sensazione	vedâna	tsorwa	tsorba
Desiderio-sete	trishna	sedpa	srédpa
Prensione	upâdâna	lenpa	lénpa
Esistenza (divenire)	bhava	sidpa	srid pa
Nascita	jati	kyewa	skyé ba
Vecchiaia-Morte	jâra - marana	ga-sci	rga- sci

Coloro che considerano la catena dell'Originazione applicata alla vita degli individui la spiegano nei modi seguenti, o in altri modi analoghi.

I – VITA PASSATA	*I – VITA PASSATA*
ignoranza samskara (attività mentale)	illusione samskara = karma
II – VITA PRESENTE	*II – VITA PRESENTE*
conoscenza	– primo momento di una nuova vita, concetto
corporalità – mentalità	– i 5 elementi costitutivi dell'esistenza
organi del senso e mente (sesto senso)	– nell'embrione prima della formazione degli organi del senso
impressione ricevuta dai sensi	– formazione degli organi
sensazione	– gli organi e la coscienza-conoscenza cominciano a collaborare
desiderio	– sensazioni definite
prensione-attaccamento	– risveglio dell'istinto sessuale; inizio di un nuovo *karma*
azioni	– diverse ricerche nella vita. Vita, cioè diversi tipi d'attività cosciente
III – VITA FUTURA	*III – VITA FUTURA*
nascita vecchiaia – morte	rinascita nuova vita – vecchiaia – morte

questo, si produce quello», o ancora: «Non esiste una vera produzione, esiste solo l'interdipendenza».

Ecco come viene espressa una formula esplicativa: «Nulla si autoproduce (è causa della propria comparsa). Nulla viene prodotto da un'altra cosa. Nulla viene a esistere senza causa. Nulla viene a esistere per caso. Tutto viene a esistere in dipendenza da cause».

La teoria dell'Originazione dipendente è intimamente legata a quella dell'istantaneità e della precarietà di tutti i fenomeni, i quali consistono, come abbiamo già detto in precedenza, in lampi intermittenti di energia.

Il termine interdipendente indica anche che non si tratta d'una linea di discendenza diretta.

Non si deve credere che questo (ciò che esiste) generi quello (ciò che nasce); non ha il tempo di farlo perché i lampi di energia non hanno una durata che permetta loro di effettuare un atto di produzione vero e proprio.

Non solo, ma niente è il prodotto di una sola causa, è sempre necessaria una concomitanza di cause per arrivare a un risultato. Il seme, senza l'aiuto della terra, dell'umidità, della luce ecc... non diventerà mai un albero.

La teoria dell'Originazione dipendente mette in luce il fatto che l'esistenza momentanea di certi fenomeni è necessaria perché ne vengano ad esistere altri.

Nessuno dei lampi di energia che costituiscono il mondo si manifesta indipendentemente dall'esistenza, altrettanto effimera, di altri lampi di energia, che hanno la funzione di cause o di occasioni favorevoli.

Nell'interpretazione mahayana della Catena dell'Originazione dipendente questo concetto viene ampliato. La nascita, la decadenza, la morte non vengono più rappresentate come le tappe della vita di un individuo che

nasce, cresce, invecchia e muore per poi rinascere e ricominciare un cammino analogo attraverso alternanze di sensazioni piacevoli e dolorose. Si tratta della legge universale della precarietà delle cose, in virtù della quale tutto quello che nasce come risultato di una unione di elementi deve per forza disgregarsi quando si manifestano cause diverse da quelle che hanno portato alla formazione dell'aggregato. Le ultime parole che il Budda morente indirizzò ai suoi discepoli furono: «Tutto quello che si produce, si forma, è destinato a perire».

Questa legge governa le stelle nelle profondità dello spazio, proprio come il più piccolo degli insetti, il più insignificante dei granelli di polvere.

Non basta capire che nascita, decadenza e morte avvengono secondo una successione che i nostri sensi imperfetti riescono a registrare. Il processo è incessante in tutti gli esseri, in tutte le cose: nel sole come nel granello di polvere, ogni atomo vive individualmente il dramma eterno della nascita, della vecchiaia e della morte.

Il ciclo dell'Originazione dipendente si svolge quindi in tutte le cose, nell'infinitamente piccolo come nell'infinitamente grande. Il suo svolgimento non avviene progressivamente nel tempo; le dodici cause enumerate sono sempre presenti, coesistenti e interdipendenti, la loro attività è collegata e non esistono se non l'una in funzione dell'altra.

In realtà l'Originazione dipendente non è affatto la descrizione di fatti che succedono a un essere che esisterebbe indipendentemente da essi. Ciascun essere *è* la Catena dell'Originazione dipendente, così come essa è l'universo e al di fuori della sua attività non esiste alcun essere, alcun universo.

Il Maestro che trasmette al discepolo gli insegnamenti orali non manca di esporgli le teorie che ho appena riassunto succintamente e molte altre, elaborate da raffinati filosofi buddisti indiani e cinesi, e da alcuni autori tibetani, come Gambopa, Jamyang Shespa, dai diversi capi della setta dei Sakyapa, ecc... il Maestro incoraggia l'allievo a studiare la ricca letteratura filosofica che si trova nelle biblioteche dei grandi monasteri. Non disdegna l'erudizione; spesso anch'egli è un letterato di valore, ma l'utilità dell'erudizione non supera, a suo avviso, quella di una buona ginnastica mentale atta a rendere più elastiche le facoltà intellettuali, a generare tendenze critiche, a far sorgere la diffidenza e il dubbio, che sono il primo passo verso l'indagine e la conoscenza.

Lo studente viene quindi messo in contatto con gli elementi del *Sang wai Dam ngag* e gli vengono suggerite nuove interpretazioni della Catena dell'Originazione.

Fin dai primi passi dell'insegnamento, dall'uso dei termini *ignoranza*, *samskara*, viene richiesta un'estrema attenzione da parte dell'allievo.

Che cosa significa essere ignoranti? Significa non sapere. Quindi l'ignoranza non potrà mai essere totale. Si possono ignorare alcune cose ma al tempo stesso se ne devono conoscere altre. In ultima analisi, colui che si rende conto «di ignorare» non possiede forse almeno la conoscenza della sua esistenza, qualunque ne sia la natura?

Non potremmo quindi considerare questa ignoranza illimitata che apre la serie delle dodici cause come una conoscenza erronea, una falsa visione?

Invece di immaginare l'ignoranza[10] come una specie

[10] In tibetano *ma rig pa*, non-sapienza. In sanscrito *âvidya*, stesso significato.

di potere vago e occulto nascosto nelle profondità dello spazio e dell'eternità, origine del pellegrinaggio doloroso degli esseri attraverso il *samsâra*, non potremmo riconoscere che questo «non sapere» è puramente «nostro», nel senso che è parte integrante del nostro essere?

Che cosa produce l'ignoranza, che cosa la alimenta? La nostra attività, composta di atti fisici e di atti mentali.

Anche se basati su una concezione filosofica del mondo tutta diversa da quella che ispira l'autore della *Bhagavad Gîtâ*, gli insegnamenti orali tibetani concordano con il poema indù nell'affermare:

> Nulla può restare, neppure un solo istante, senza agire. Tutti sono costretti ad agire dalla natura stessa degli elementi[11] dai quali sono composti (dalle funzioni naturali del loro essere).[12]

Che cosa ci spinge all'azione? I sensi, che producono le percezioni e le sensazioni; ma abbiamo visto nel capitolo precedente che i sensi ci danno informazioni sbagliate. Ci inducono in errore e, se ci facciamo ingannare, perpetuiamo l'ignoranza. Lungi dall'avvicinarci alla realtà, non solo continuiamo a «ignorare» ma costruiamo, sulla base di false informazioni, dei concetti errati e la struttura di un mondo fantasmagorico.

Queste costruzioni mentali, che si fondano sull'attività irreprimibile della nostra mente e sull'ignoranza, sono i *samskara* o composti; le *dutchéd* (*hdu byéd*) vale a dire le «raccolte», come le chiamano i tibetani.

[11] I *guna*.
[12] Bhagavad Gîtâ III, 5.

Queste «raccolte» sono sostenute dalla fede che noi abbiamo nella loro realtà e dall'uso che ne facciamo. È così che si attribuisce una specie di realtà illusoria al mondo che si costruisce, ritenendolo esterno, mentre procede da noi, è dentro di noi, come conseguenza dell'illusione della quale siamo vittime.

È nella nostra mente che la Catena dell'Originazione dipendente si sviluppa, compie la sua rivoluzione basandosi sull'azione concomitante di questi tre fattori: ignoranza - desiderio - atto.

Invece di considerare il *pratîtya samutpada* come una legge che ci governa (opinione essoterica: *tchi*) o di considerare noi stessi come la Catena dell'Originazione «che scorre come un fiume» (insegnamento esoterico: *nang*), faremmo un passo avanti verso la comprensione degli insegnamenti se comprendessimo che noi *siamo* la Catena, e anche i suoi creatori.

> Io ti conosco, o costruttore dell'edificio,
> ormai tu non costruirai più.[13]

L'allievo viene lasciato a meditare su questo punto e il Maestro passa all'esame di un'altra teoria, ma intanto può trascorrere molto tempo.

[13] Dhammapada, 154.

4 Il Sapere

Dopo aver fatto una rapida conoscenza con la dottrina dell'Originazione dipendente, possiamo riprendere l'esame, cominciato al capitolo secondo, delle teorie concernenti le «memorie».

Nel tardo buddismo, vale a dire nel V e nel VI secolo, è stata data molta importanza alle teorie che riguardano l'*âlaya vijnâna*. Queste teorie non furono inventate in quel periodo, esistevano già in precedenza, almeno in embrione, ma si deve il loro sviluppo e il loro potenziamento ai Maestri della scuola Mahayana.

Âlaya è un termine sanscrito che significa dimora, ricettacolo, magazzino. La famosa catena di montagne altissime che separa l'India dal Tibet si chiama infatti Himalaya, cioè dimora o ricettacolo delle nevi. *Âlaya vijnâna* significa quindi dimora di coscienza-conoscenza.

Il lettore deve tener presente che nel buddismo il termine «coscienza» significa sempre «conoscenza», come nelle espressioni «aver coscienza di qualcosa» o «prendere coscienza», essere coscienti di un fatto materiale o mentale, aver notato qualcosa in modo da ricordarsene. Si tratta in ultima analisi di *sapere*, e non di una facoltà immaginaria che, situata dentro di noi come un giudice,

esamina il valore morale delle nostre azioni basandosi sulla nozione di Bene o di Male intesi in senso assoluto e esige obbedienza ai suoi comandamenti[1].

L'*âlaya vijnâna*, dimora di coscienza-conoscenza, non è affatto menzionata, in Tibet, negli insegnamenti popolari a livello elementare. La incontriamo nel livello *nang*, insegnamenti «esoterici» e nei *Sang wai Dam ngag*, insegnamenti orali-segreti.

Che cosa ci dicono questi insegnamenti?

Qualunque azione fisica o mentale, qualunque movimento che si produce nel regno della materia grossolana o in quello della mente dà luogo a un'emissione di energia[2]. Per usare una espressione canonica, produce un «seme»[3].

Questo «seme», come tutti i semi materiali, tende (date delle circostanze favorevoli) a produrre un essere[4] della stessa specie di quella del genitore che lo ha emesso. Il seme di quercia produrrà una quercia, il seme di un animale, un cane o un uccello per esempio, darà vita a un cane o a un uccello.

Allo stesso modo gli innumerevoli semi-energia lanciati nell'universo dal desiderio, dall'avversione, dall'amore, dall'odio e dalle azioni causate da questi sentimenti, dall'attaccamento all'esistenza individuale con l'attività materiale che esso stimola per preservarla, per perpetuarla, per aumentarne il potere e per allargare la sfera

[1] Un po' come l'imperativo di Kant.

[2] In tibetano *ciug* o *tsal* (*rtsal*), in sanscrito *šakti*.

[3] In tibetano *sabon* (pronuncia *sabön*), in sanscrito *sija*.

[4] Con «essere» non si intendono soltanto gli esseri animati, ma tutte le cose che esistono, che sono, qualunque sia la loro natura materiale o sottile.

nella quale si muove, tutti questi semi tendono a riprodurre le sembianze dei genitori, psichici o materiali che siano.

Perché il seme possa essere sparso non è necessario che i sentimenti che proviamo si materializzino per mezzo di azioni. Le aspirazioni che nutriamo senza realizzarle, perfino quelle che reprimiamo, i nostri pensieri di qualunque natura essi siano, spargono incessantemente dei semi. Non solo ma l'attività nascosta, che opera in continuazione nel nostro subconscio, è una delle fonti principali di emissione di semi.

Bisogna andare oltre, dicono gli insegnamenti segreti, bisogna capire, comprendere, vedere che perfino i fili d'erba, i granelli di sabbia[5] emettono semi, per mezzo delle loro attività fisico-psichiche, proprie del loro modo di essere, che noi non dobbiamo assolutamente immaginare simile al nostro.

Non si produce il minimo movimento (in questo universo che è movimento) senza che esso generi altri movimenti, altre manifestazioni di energia che tendono alle ripetizioni, in dipendenza dalle «memorie» (*vâsanâ*) o, come le chiamano i tibetani, dalle propensioni (*pagtchag*). Ogni nostro movimento fisico o mentale è il frutto di cause provenienti da tutto l'universo e si ripercuote in tutto l'universo. Questo è il gioco, che non conosce un principio o una fine, di quell'attività che chiamiamo universo.

[5] Gli atomi (*dul tén*, ortografia *rdul phran*) paragonati ai granelli di sabbia o di polvere; i Maestri degli insegnamenti segreti dicono che ciascuno di essi è un mondo a sé, del quale fanno parte miriadi di esseri e dove si svolge un dramma della vita e della morte simile a quello al quale assistiamo nel nostro mondo.

Secondo una delle teorie inerenti ai semi-energia lanciati nell'universo, questi si formano in una dimora (*âlaya*) dove rimangono allo stato di energia latente, che per manifestarsi attende soltanto le condizioni adatte, proprio come il grano ammucchiato nel granaio attende, per germogliare, di essere seminato nella terra umida.

Le condizioni adatte, comunque, si verificano sempre; così, mentre i semi si riversano continuamente in questa dimora, altri semi ne fluiscono continuamente sotto forma di abitudini, di tendenze, di «memorie» (*vâsanâ*), di carattere sia fisico che psichico, che favoriscono il ripetersi di azioni materiali o di attività mentali che si sono già prodotte in precedenza.

Quali sono le «condizioni» che permettono ai semi di germogliare? Sono esse stesse il prodotto di questi semi, perché nulla esiste al di fuori del ciclo delle azioni e dei loro prodotti, del succedersi di cause ed effetti, dove ogni causa è l'effetto di una causa precedente e ogni effetto diventa la causa di un altro effetto.

Secondo certi Maestri mahayana, l'*âlaya* è un «fiume in perenne movimento animato da una corrente continua».

Questo paragone del «fiume che scorre» ci porta lontano dalla concezione di una dimora o di un ricettacolo dei semi, che richiama piuttosto alla mente l'idea di qualcosa di immobile, di fisso.

Altri, comunque, hanno in qualche modo conservato questa idea sotto forme e nomi diversi. Un mondo inteso soltanto come movimento dava loro le vertigini, si sentivano vacillare e, non riuscendo a trovare un punto d'appoggio al quale aggrapparsi, se lo immaginavano e finivano col trasformare l'*âlaya* nell'utero (*garbha*) che contiene tutti gli esseri, un equivalente del Brahman della filosofia Vedanta.

Gli insegnamenti orali segreti assumono una posizione molto diversa e si basano sulla fondamentale temporaneità di tutti i fenomeni e sul fatto che questi sono dei composti, degli aggregati. I semi, prodotti di un'attività di tipo mentale unita o meno a una di tipo materiale, e comprendente diversi elementi, non possono essere considerati stabili. Come qualsiasi composto essi sono formati da una successione di istanti fuggevoli. Quindi che tipo di ricettacolo, di dimora, si potrebbe immaginare per contenere in stato di attesa, cioè in stato di riposo, ciò che è inafferrabile, che non ha una durata definibile?

In verità, esiste soltanto il flusso perpetuo, sia continuo (che non si ferma mai) che discontinuo (che consiste di momenti separati) dei lampi di energia: cause ed effetti che si susseguono senza che il genitore-causa possa conoscere la sua progenie-effetto, visto che scompare proprio quando questa nasce o, piuttosto, visto che proprio la sua scomparsa dà luogo all'effetto, al nuovo fenomeno.

A sostegno della teoria dell'*âlaya*, della dimora, Vasubandhu[6] affermava:

> L'atto ha fine subito dopo la sua nascita; quindi non può, di per sé, produrre alcun frutto; ma imprime alla base della coscienza (*mûla vijnâna*) delle potenzialità, energie o semi che daranno i loro frutti. Queste potenzialità sono chiamate *vâsanâ* (memoria).

Si può dunque paragonare questa «base della coscienza» che riceve le impressioni alla dimora che alcuni

[6] Vasubandhu, importante filosofo buddista, vissuto intorno al V-VI secolo. Alcuni sostengono che visse nel IV. Vedi p. 63.

hanno quasi elevato al rango di personalità mistica? Vedremo come gli insegnamenti orali affrontano questo problema.

Consideriamo per un momento un'affermazione di Hsüan Tsang[7] che, riprendendo l'idea di Vasubandhu, dichiara che il frutto non viene prodotto direttamente dall'atto ma viene generato con la mediazione dell'impressione compiuta dall'atto sulla «base della coscienza».

«Il frutto non è della stessa natura dell'atto», dice Hsüan Tsang, «perché non viene generato direttamente da esso».

Gli insegnamenti segreti non confutano affatto questo punto di vista. L'allievo a questo punto è già stato avvertito che l'effetto non è mai il prodotto di un'unica causa, ma di cause molteplici di potenza ineguale. Per quanto riguarda i semi, essi sono, fin dall'origine, dei composti che comprendono diversi elementi. D'altra parte l'ambiente nel quale vengono lanciati è a sua volta un miscuglio di elementi eterogenei, e cosi il seme, prima di produrre un effetto, dovrà necessariamente stabilire parecchi contatti con altri semi: in questo modo le «impressioni», come le chiama Vasubandhu, si sovrapporranno in modi diversi e avverrà di rado che una prenda esattamente la forma di un'altra. Così, a causa di questi contatti, di queste sovrapposizioni, i semi e le impressioni assumeranno una natura più o meno diversa da quella originaria.

Ne deriva che le *vâsanâ* (memorie, semi, tendenze, abitudini, ecc...) non ricreano mai la struttura del passato (attività fisiche o attività psichiche) in modo assolutamente identico. L'avvenire, influenzato dalle «memorie», presenterà somiglianze più o meno forti con il passato, ma non ne sarà mai la copia esatta.

Questo esclude la possibilità di fare delle profezie definitive. Alcuni hanno pensato che se si potessero conoscere tutte le cause esistenti in un determinato momento, si potrebbe anche prevederne gli effetti e avere così un quadro preciso dell'avvenire. Questa idea è respinta dagli insegnamenti orali.

Basati sulla legge della temporaneità dell'universo, questi insegnamenti, benché sostengano la dottrina determinista della concatenazione di cause ed effetti, mettono in guardia l'allievo contro l'idea di un determinismo assoluto; il regno delle probabilità è il solo accessibile.

Anche supponendo che in un dato momento siano note tutte le cause, e che sia possibile calcolare, *in quel determinato momento*, gli effetti naturalmente prodotti da queste cause, *nel momento che seguirà quello precedente* le cause avranno già subito dei cambiamenti in seguito al contatto con altre cause-forze. Non solo non saranno più uguali a prima ma saranno state addirittura sostituite da altre cause di tipo diverso. Di conseguenza gli effetti che ci si può aspettare da queste ultime saranno diversi da quelli che si sarebbero potuti prevedere un attimo prima.

Allo stesso tempo, un'attività analoga ha luogo nella «mente» e nei sensi dell'osservatore, i quali, a loro volta, si rinnovano di momento in momento[8].

Quale momento, fra questa doppia corrente di fenomeni fugaci, potrebbe aver fornito un quadro stabile delle

[7] Hsüan-Tsang, (602-664), filosofo e religioso buddista cinese, famoso viaggiatore.

[8] Si veda il capitolo II.

cause adatte a servire da base per stabilire esattamente gli elementi che costituiranno il volto dell'avvenire?

I tibetani hanno tradotto *âlaya vijnâna* con *kun ji namparshéspa*. Si tratta di una traduzione esatta? Discutere una questione del genere esula da questo contesto; quello che ci interessa è il significato che i tibetani danno a questo termine nei loro insegnamenti segreti.

L'idea di «ricettacolo» non si può applicare a *Kun ji*. *Ji* (ortograficamente *gzi*) significa base, fondamento. Viene chiamato *ji* un bene patrimoniale. Il *ji* di un individuo è il domicilio che prima di appartenergli è stato della sua famiglia. In senso figurato *ji* può essere la base sulla quale si fonda una dottrina. *Ji* si usa anche per indicare le fondamenta di un edificio, o qualunque cosa sulla quale si basi un'altra cosa.

Kun significa semplicemente: «tutto» .

Namparshéspa invece è un'espressione composta da due parole: *nampar*, che significa «perfettamente» e *shéspa* che significa «sapere», «conoscere».

Insomma, *Kun ji namparshéspa* significa «sapere-conoscenza base di tutto». O, più chiaramente, nella nostra lingua: «conoscenza fondamentale».

A questo punto è necessario dare delle spiegazioni.

Prima di tutto bisogna sapere che la conoscenza, la coscienza in questione non è la conoscenza superiore, quella chiamata *Shésrab*[9].

La conoscenza che ci viene presentata come la base di tutto è quella che distingue, che separa, che dà nomi,

[9] *Shés*, conoscenza; *rab*, superiore. La stessa differenza esiste fra i termini sanscriti *vijnâna* e *prâjna*. Il primo indica la facoltà di discriminazione applicata alle cose del mondo, il secondo la saggezza trascendentale.

forme, qualità: in breve è quella che dà un ordinamento al mondo. Il mondo è opera sua.

Questo tipo di conoscenza è ingannevole; dipende dai sensi, ciascuno dei quali dà il suo contributo.

E così possiamo distinguere:

La conoscenza acquisita con gli occhi... forme, colori.

La conoscenza acquisita con le orecchie... suoni.

La conoscenza acquisita con la lingua... sapori.

La conoscenza acquisita con il naso... odori.

La conoscenza acquisita con l'epidermide, quella che risulta dalle sensazioni prodotte dal tatto, nei contatti.

Sesta e non meno importante delle altre viene la conoscenza acquisita con la mente, vale a dire con i contatti mentali: idee che si sono sentite esprimere da altri, ecc...

Vengono citati altri due tipi di conoscenza: il loro significato è molto diverso da quello dei termini sanscriti elencati nella lista delle *vijnâna* redatta dai Maestri del buddismo indiano. Uno di questi è la somma dei sei tipi di conoscenza sopra elencati, ed è il sapere o conoscenza della mente ottenebrata (*nieun mongpa tchén gy yid kyi namparshéspa*)[10].

In realtà si tratta di una conoscenza erronea: è quella che domina la mente falsamente informata dai sensi che le comunicano le loro impressioni, viziate dall'incapacità degli stessi a cogliere la realtà.

La conoscenza-sapere della «mente ottenebrata» è l'alleata della «conoscenza-sapere che afferra» (*lén pai namparshéspa*). Essa si impadronisce delle nozioni false

[10] Ortografia: *ngong mong pa tchan gyi yid kyi rnam par shéspa*, traduzione del sanscrito *âdana vijnâna*.

dello spirito ottenebrato, le mette insieme, le trasforma in motivi che incitano all'azione. Un'attività mentale basata sulla falsa conoscenza, sui suoi dati, fornisce l'immagine di un mondo che non ha rapporto con la realtà.

È questo il mondo che noi guardiamo come uno spettacolo teatrale che si svolge fuori di noi mentre, in realtà, esiste soltanto una tela con delle forme colorate che abbiamo tessuto e stampato dentro di noi seguendo le indicazioni di questa conoscenza erronea.

Così, il *Kun ji namparshéspa* formato da tutti i *namparshéspa*, non è affatto una dimora mitica; è invece la conoscenza base del mondo dei fenomeni del nostro universo.

Il «fiume dalla corrente continua e discontinua» formata di «semi» non è altro che la nostra mente, nella quale i *namparshéspa*, sapere-conoscenza, le idee, ecc... che essi producono appaiono e scompaiono in serie di momenti distinti ma continui, incessanti.

A questo punto il Maestro che trasmette all'allievo gli insegnamenti segreti fa una domanda:

«Che cosa intendi tu per "mente" tutte le volte che ne parli, che ci pensi?»

Per definire quella che noi chiamiamo «mente» i tibetani dispongono di tre parole che non sono assolutamente intercambiabili. Queste parole sono: *séms*, *yid* e *lo* (*blo*).

Lo comprende tutti gli stati della mente, agitata o calma, attenta, esploratrice, distratta, indifferente, impressionabile o insensibile alle influenze esterne, portata alla discriminazione, alla classificazione o inconsapevole delle differenze, la mente dotata di immaginazione o quella che si occupa solo dei fatti alla sua portata, la mente aperta o ottusa, la mente agitata, appassionata o impassibile, la mente che rimugina le idee, le raccoglie,

ragiona, la mente depressa, vivace, animata, ardente, ecc... tutti gli stati in cui la mente si presenta.

Yid significa più precisamente mente come intelletto puro.

Séms ha, in generale, un significato molto ampio: è il «principio pensante», che distingue gli esseri animati dalle cose ritenute inerti. *Séms*, nella concezione essoterica, ha un significato simile a quello di *Namshés*, cioè la «coscienza» che trasmigra (il *jîva* degli indiani). *Séms tchén* (provvisto di *séms* o di mente) è un'espressione che si usa nel linguaggio letterario per indicare tutti gli esseri animati, compresi gli uomini, ma che nel linguaggio corrente serve a indicare soltanto gli animali; usata per rivolgersi a un uomo, l'espressione assume un significato offensivo.

Lo studente degli insegnamenti segreti viene, per la maggior parte del tempo, istruito sulle accezioni delle tre parole che definiscono i tre diversi aspetti della mente; sarà quindi in grado di capire la domanda quando il Maestro, usando il termine generico *séms*, gli chiederà:

«Che cosa intendi tu per "mente" tutte le volte che ne parli, che ci pensi?»

Per mettere in grado l'allievo di percepire la diversità e la natura provvisoria di quella che chiamiamo «mente» il Maestro si dilunga a descrivere i diversi stati della mente, alcuni dei quali sono stati elencati sopra. Abbiamo già visto la falsità dell'idea di un «ego» esistente in assenza degli elementi che lo compongono: allo stesso modo è falsa l'idea di una mente esistente in assenza dei suoi stati, dei tipi di attività attraverso i quali si manifesta.

Non è forse questa «mente», alla quale si attribuiscono modi e forme di attività senza identificarla con essi,

che la maggior parte degli uomini prende per l'Io reale, eterno?

Eppure, secondo le affermazioni attribuite al Budda dalle Scritture buddiste:

> Sarebbe meglio identificare l'Io con il corpo che con la mente, perché il corpo può durare per uno, due o cento anni, mentre quella che chiamiamo mente, pensiero o conoscenza, appare e scompare in un perpetuo stato di mutamento.
>
> Come la scimmia che gioca nella foresta afferra un ramo e poi lo lascia per afferrarne un altro, così quella che chiamiamo mente, pensiero o conoscenza, appare e scompare in mutamento continuo, giorno e notte.[11]

Lo studente che si accosta agli insegnamenti segreti non solo ha già una certa familiarità con queste teorie, ma ne ha anche sperimentato la esattezza.

Durante la meditazione, ha esaminato la propria mente con molta attenzione, ha raggiunto *lhag thong* e «vede meglio» della maggior parte degli uomini; ha assistito alla continua comparsa e scomparsa delle idee, delle volizioni, delle memorie, ecc... le ha viste in processione, come bolle effimere che galleggiano su un fiume. Si è già accorto che «mente» è solo una parola che indica una serie di fenomeni mentali.

Malgrado tutto l'abitudine inveterata a pensare sulla base di un «*ego*» può dare origine a una certa ristrettezza mentale. Così lo studente, pur sapendo che si tratta di una corrente di momenti transitori, potrebbe accettare sia a livello conscio che inconscio la teoria dei *santâna*,

[11] Samyutta Nikâya.

correnti isolate di coscienza-conoscenza e di operazioni mentali che seguono ciascuna il proprio corso.

Ora, secondo gli insegnamenti segreti, bisogna arrivare a capire, a vedere, a sentire, che non esiste nessuna corrente identificabile con la propria mente, e quindi che non esiste una pluralità di correnti identificabili con le menti degli altri individui, che esiste una corrente unica, che è *Kun ji namparshéspa*, l'insieme delle attività mentali che operano senza che sia possibile riconoscere il punto di partenza. In questa totalità è immersa quella che noi chiamiamo la *nostra* mente, la mente che cerchiamo con tanta fatica di definire, di delimitare. Fatica vana: che ne siamo coscienti o meno, i pensieri che pensiamo non sono i *nostri* pensieri, i desideri, i bisogni che proviamo non sono affatto nostri, l'attaccamento sfrenato per la vita, la sete di esperienza, niente di tutto questo è completamente nostro, tutto è collettivo, è il flusso, in movimento, di innumerevoli momenti di coscienza-conoscenza provenienti dalle profondità dell'eterno.

Ed ecco che riappare, in un'altra forma, il concetto dell'*âlaya vijnâra*, il miscuglio di «semi», prodotti dalle azioni, che determinano nuove azioni grazie alle «memorie», come le chiamano i tibetani.

Tuttavia non basta sentire queste cose o leggerne l'esposizione nelle opere filosofiche. Bisogna vederle, *vederle* con l'aiuto della visione trascendentale, del *lhag thong* che ci rende capaci di discernere cose mai viste prima.

Lhag thong, la visione che va al di là delle apparenze, oltre la superficie delle cose, è suscettibile, come qualunque altra facoltà, di miglioramento e sviluppo. Sta a noi compiere questo passo avanti, per prepararci alla più affascinante delle esplorazioni.

5 La Via

La dottrina più sorprendente del buddismo tibetano, quella che riveste maggiore importanza nell'ambito degli insegnamenti segreti, tratta dell'«andare oltre»[1] una dottrina che si basa sulla *prâjna pâramitâ*, alla quale è dedicata la grande opera di Nagarjuna.

I tibetani, come i cinesi, hanno dato all'espressione *prâjna pâramitâ* un significato molto diverso da quello attribuitole dai maestri indiani mahayana; dopo di loro la maggior parte degli orientalisti occidentali hanno adottato lo stesso significato.

Secondo costoro, *prâjna pâramitâ* significa saggezza eccellente, la saggezza più alta, la migliore. Anche se questa traduzione è grammaticalmente giusta, tibetani e cinesi l'hanno interpretata diversamente, e le ragioni che adducono a sostegno delle loro interpretazioni sono altrettanto valide.

Nel trascrivere la parola *pâramitâ* nella loro lingua, i tibetani tralasciano la a lunga finale, scrivono cioè *pâramita*. Hanno quindi stabilito che *pâramita* non è una sola

[1] Ho già trattato succintamente questo argomento in *Initiations Lamaïques*.

parola ma un'espressione composta da «oltre», oppure «dall'altra parte», e «andare» *(pâram* e *ita)*. Da parte loro i cinesi traducono *pâram ita* con «andare alla riva opposta».

Non tenterò nemmeno di risolvere una questione che compete ai dotti di lingua sanscrita. Mi limiterò a far notare che la traduzione dei tibetani e dei cinesi non è affatto sbagliata, non solo, ma che la sua esattezza è convalidata dalle parole di un mantra chiamato «mantra della prâjnapâramita» che si recita in tutti i paesi in cui è diffuso il buddismo mahayana: Tibet, Cina, Giappone, Mongolia, ecc...

«O saggezza che vai oltre, che vai oltre l'aldilà, ti sia reso omaggio!»[2]

A questo punto si impone di far notare una cosa. Mentre nel mantra troviamo la saggezza «che va oltre», la traduzione tibetana di *prâjna pâramita* è «andare oltre la saggezza»: *shésrab kyi pharol tu tchinpa*[3].

Il genitivo *kyi* non lascia dubbi sul significato che i traduttori intendevano dare alla frase. Per dire che era la saggezza a compiere l'atto di andare avrebbero dovuto scrivere *kyis*. Ma molto più di queste considerazioni di carattere grammaticale, ci fa capire quale significato i tibetani intendano attribuire a *prâjna pâramita* il fatto che esista una dottrina totalmente impostata sul precetto di «andare oltre».

Mi è sembrato necessario fornire queste spiegazioni ai lettori perché quelli fra loro che hanno una certa

[2] *Gaté, gaté paramgaté, parasamgaté Bodhi, swâha!*

[3] Ortografia tibetana: *pharol tu phynpa.* Si noti che il *ph* si pronuncia in tibetano come la *p* con una leggera aspirazione e non come la *f* francese o latina.

Le «virtù eccellenti», vale a dire quelle che, secondo i tibetani, bisogna superare, oltre le quali bisogna andare, sono:

	sanscrito	*tibetano*
Il dono	dâna	dijnpa (sbynpa)
L'osservanza delle regole della moralità	sîla	tsul time (tsul grims)
La pazienza	kshânti	seupa (bsod pa)
L'eroismo, energia, sforzo	vîrya	tseundup (brtson hgru)
La meditazione, concentrazione della mente	dhyâna	samtén (bsam gtan)
La saggezza trascendentale	prâjna	shérab (shés rab)

Le quattro «virtù» aggiunte in seguito sono:

Il metodo, l'abilità di usare i mezzi	upaya	thabs
Gli auguri, i buoni voti*	pranidhâna	meunlam (smonlam)
La forza, il vigore	balâdhâna	tob (stobs)
Il sapere, la conoscenza	jnâna	yéshes

* Erroneamente tradotto con «preghiera» da alcuni autori occidentali. La preghiera, così come la si intende in Occidente, non esiste nel buddismo.

familiarità con il buddismo potrebbero meravigliarsi per il modo in cui sono trattate, in questo saggio, le «virtù eccellenti», che certamente già conoscono attraverso altre letture.

Originariamente queste virtù erano sei; in seguito ne sono state aggiunte altre quattro con una funzione puramente accessoria.

Ciascuna «virtù» viene trattata come saggezza-conoscenza (*shésrab*), vale a dire che il suo nome viene fatto seguire dall'espressione «andare oltre». E così, mentre nelle opere di quegli autori che reputano esatta la traduzione di *pâramita* con «eccellente» troviamo: eccellente carità, eccellente moralità, ecc..., i tibetani dicono: «andare oltre la carità, andare oltre la saggezza-conoscenza».

È bene possedere queste virtù e praticarle? Evidentemente sì, ma nessuna di esse, presa singolarmente o insieme alle altre, è in grado di condurre alla liberazione (*tharpa*). Il giusto, il santo, proprio come il malvagio e il criminale, sono prigionieri del ciclo (*samsâra*)[4] delle nascite e delle morti, delle aggregazioni e delle disgregazioni che costituisce il mondo illusorio dei fenomeni, anche se, in questo ciclo, la sorte dei primi può essere diversa da quella dei secondi.

Secondo le credenze religiose popolari la pratica delle virtù porta alla rinascita felice nel mondo degli uomini o nei mondi degli dei, mentre le azioni malvage portano alla rinascita infelice nel regno del dolore. Generalmente i tibetani non intravedono altri tipi di vita futura, ma tuttavia sanno che la salvezza, la liberazione dal *samsâra*, lo

[4] Il termine sanscrito *samsâra* corrisponde al tibetano *korwa* (*skorwa*) e ha un significato identico: ciclo.

stato di illuminazione di un Budda, sono cose molto diverse dalla pratica della virtù e dal compimento dei riti religiosi. Tuttavia il popolo della Terra delle Nevi considera questo un problema al di là della portata della sua intelligenza e non si ferma nemmeno a prenderlo in considerazione.

A un livello più alto, quello dell'insegnamento chiamato *nang* (esoterico) si spiega che, per essere «eccellenti», le virtù e la loro pratica devono diventare parte integrante del carattere di un individuo. Devono essere inconsce, meccaniche, diventare veri e propri riflessi condizionati. Così soccorrere un essere che soffre deve essere un atto altrettanto spontaneo, altrettanto istintivo quanto quello di ritirare velocemente la mano se per caso la si appoggia a un oggetto che scotta.

Se la carità, la pazienza, lo sforzo, ecc... qualunque delle virtù eccellenti, si manifestano dopo che un'operazione mentale ha dimostrato la utilità o la necessità di sforzarsi di usarle in ossequio a certi principi morali che ci è stato insegnato di rispettare, le azioni così compiute potranno essere benefiche per coloro ai quali sono dirette, ma avranno per noi semplicemente il valore di un esercizio educativo che ci rende simili a robot, manovrati da agenti esterni. La natura intima del nostro essere non si trasformerà affatto, mentre solo questa trasformazione è veramente importante.

La salvezza buddista, la liberazione, consiste nel sovvertimento delle percezioni, delle idee, dei sentimenti abituali; è un risveglio dovuto alla visione trascendentale, profonda (*lhag thong*), che ci aiuta a «vedere meglio» e a scoprire, oltre il mondo dei vizi e delle virtù, del Bene e del Male, una sfera dove questi opposti non esistono. Dopo aver praticato le «virtù eccellenti» bisogna supe-

rarle, dato che la visione trascendentale ce le mostra come puerili, prive di senso, infondate e inefficaci.

La dottrina dell'«andare oltre», insieme a quelle della «via diretta» e della «liberazione improvvisa», costituisce il fulcro vero e proprio degli insegnamenti del livello supremo, cioè degli insegnamenti segreti; si consiglia agli iniziati o a coloro che ne hanno capito l'esattezza di non diffonderli alla leggera, perché potrebbero dimostrarsi pericolosi per i comuni mortali, la cui intelligenza è troppo limitata per coglierne il significato reale.

Dobbiamo dunque considerare l'insieme di dottrine e teorie che costituiscono gli insegnamenti segreti come un corpo di origine essenzialmente e unicamente tibetana? Sarebbe per lo meno azzardato. Le idee non nascono mai in un solo posto. In determinate epoche storiche si può assistere al nascere di idee molto simili nella mente di uomini che vivono a enorme distanza e che non hanno mai avuto contatti materiali fra loro. Tuttavia, per quanto riguarda il Tibet, non possiamo fare a meno di prendere in considerazione i rapporti indiretti o diretti che i pensatori tibetani devono aver avuto con filosofi vissuti ai confini del loro paese, cinesi o indiani.

Il celebre filosofo buddista Nagarjuna ha predicato la Via di Mezzo (*Madhyamika*) che non va verso l'affermazione o verso la negazione, dato che queste esistono solo l'una in rapporto all'altra e che, di conseguenza, non possiedono una realtà propria, indipendente. Bisogna superare il «sì» e il «no», l'idea dell'«essere» e quella del «non-essere», dice Nagarjuna. La «saggezza» deve «andare oltre» tutte le concezioni, o, come dicono i tibetani, bisogna andare oltre la saggezza (la saggezza così come si è abituati a concepirla), che è più o meno la stessa cosa.

Molto prima di Nagarjuna, il Budda aveva già enunciato i principi di una disciplina spirituale e intellettuale molto simile e si era rivolto a uno dei suoi discepoli dicendogli sostanzialmente:

La gente è solita dire «*è*» o «*non è*» ma per colui che capisce secondo verità e saggezza come nascono le cose del mondo, per costui non esiste il «*non è*». E per colui che percepisce secondo verità e saggezza come periscono le cose del mondo, per costui non esiste l'«*è*».

> *Tutto è* è uno degli estremi, *niente è* è l'altro estremo. Io insegno, fra le due cose, la verità dell'Originazione dipendente.[5]

Vale a dire che tutto ciò che esiste dipende, per esistere, dall'esistenza di altre cose che lo producono o che lo sostengono e che tutto ciò che esiste cessa di esistere quando cessano di esistere le cause o le condizioni che lo sostengono. Così l'esistenza è sempre relativa. Non si può dire che essa è perché essa non è autogena e, d'altra parte, non la si può considerare come puro nulla.

«Andare oltre» significa, in realtà, smettere di aggrapparsi alle opinioni, ai concetti che appartengono al mondo dell'illusione, significa capire che essi hanno un valore puramente relativo, in rapporto a oggetti che a loro volta hanno un'esistenza puramente relativa, ma che avremmo torto di ritenere assolutamente inesistenti.

I Maestri tibetani che affermano di essere i depositari degli insegnamenti segreti[6], e che sono riconosciuti come tali, non sostengono che le dottrine che rivelano a

[5] Samyutta Nikâya.

[6] *Sang wai Dam ngag* (*gsang bai gdam snag*).

piccoli gruppi di discepoli scelti sono state interamente elaborate in Tibet. Al contrario, dichiarano che queste dottrine e le discipline ad esse inerenti risalgono a un'epoca molto antica, anteriore agli albori della storia del Tibet. Se a volte attribuiscono l'origine degli insegnamenti segreti a personaggi mitici come Dordji tchang lo fanno solo, e non hanno alcuna difficoltà a confessarlo, per spiegare in modo pittoresco le origini altrimenti sconosciute di questi insegnamenti e per mettere in chiaro che lo spirito di questi insegnamenti ha sempre, in un modo o nell'altro, ispirato un'*élite* di pensatori particolarmente perspicaci, che «vedevano oltre» (*lhag thong*) le apparenze.

Per quanto ci riguarda, eviteremo di avventurarci sulla strada delle ipotesi, ma dobbiamo riconoscere che sappiamo ben poco, quasi nulla della storia dell'evoluzione religiosa e filosofica dei tibetani. I documenti in nostro possesso risalgono a un'epoca relativamente recente e trattano soltanto dell'arrivo e della divulgazione delle dottrine buddiste nel paese ad opera di missionari appartenenti a diverse scuole mahayana o tantriche. Eppure è probabile che altri influssi si siano fatti sentire in Tibet, sia prima della penetrazione del buddismo, sia all'epoca della formulazione di quel corpo composito di teorie filosofiche e mistiche e di religione popolare che gli occidentali hanno definito lamaismo.

I Bön[7], sconfitti dal clero lamaista (ora esistono i Bön bianchi, che imitano questo clero e i Bön neri, che sono semplicemente, a parte rare eccezioni, degli stregoni) probabilmente contarono nelle loro file, in altri tempi,

[7] Pronuncia: *Pön*. Più precisamente i *Bön pos*, seguaci della religione *Bön*. I cinesi li avvicinano ai taoisti.

alcuni seguaci illuminati dagli insegnamenti taoisti. Si incontrano ancora di tanto in tanto, in Tibet, fra gli anacoreti, personaggi che pur senza fare professione di taoismo si rifanno a questa filosofia.

Esaminando le teorie che appartengono al ciclo degli insegnamenti segreti viene da chiedersi se alcune di esse (quella della non-attività, per esempio, abbinata, in questi insegnamenti, alle dottrine dell'«andare oltre», della via diretta e dell'illuminazione improvvisa) non siano arrivate in Tibet in seguito a contatti con i taoisti cinesi. Questa, evidentemente, è solo una supposizione e non dovremmo dedicarle troppa attenzione.

I Maestri mistici tibetani citano spesso alcuni insegnamenti di origine nordica che sarebbero stati trasmessi in modo misterioso. Questi insegnamenti misteriosi sembrano basarsi più sulla leggenda che sulla verità storica. Inoltre la parola «nordico» non va intesa in senso geografico. In Tibet, come in India, «nord» ha un significato mistico.

D'altra parte, alcuni Maestri indiani, compreso il dotto Mr. Tilak, credono nelle origini nordiche degli Aryas[8] che, secondo loro, provenivano dalle regioni artiche. Così, grazie all'influsso persistente dei ricordi atavici, si spiegherebbe il fascino che il nord esercita su alcuni mistici indiani.

Questa spiegazione però non si adatta al Tibet, dove questo fascino viene sentito a livelli anche più profondi.

[8] Bisogna ricordarsi che *ârya* significa onorevole, venerabile, nobile. Gli antenati della razza bianca, ora chiamata razza ariana, si attribuirono il titolo di «nobili» in segno di disprezzo per i popoli di razza diversa, proprio come i tedeschi, che si definirono «razza nobile» (*herren Volk*).

Nelle leggende tibetane si trovano numerose allusioni a un paese del nord, luogo di origine delle dottrine trascendentali. Alcuni *naldjorpa*[9] sostengono di conoscere le strade che portano a questo paese misterioso e di recarvisi di tanto in tanto. I tibetani illuminati danno una spiegazione di ordine psichico a queste presunte esperienze: probabilmente si tratta di viaggi mentali, compiuti durante speciali meditazioni, non di veri e propri viaggi fisici.

Sul piano storico (o semi-storico) le dottrine tantriche, secondo alcuni Maestri, sarebbero state introdotte nel Bengala da mercanti provenienti dal nord. Di quale nord si tratterebbe allora? Del Tibet o del Kashmir, situati a nord dell'India, o di regioni più lontane, a nord del Tibet? Non abbiamo dati precisi e validi al riguardo. Inoltre questo argomento appartiene al campo della ricerca storica ed esula dalla materia trattata in questo libro, quindi non lo discuterò oltre.

Ritorniamo dunque alle dottrine esposte agli studenti ammessi all'iniziazione degli insegnamenti segreti.

La dottrina dell'«andare oltre» esposta a grandi linee nelle pagine precedenti, ha un valore definitivo? Essa porta lontano, dicono i Maestri degli insegnamenti segreti; ma se chiedete loro categoricamente: «Conduce alla Meta?» si limiteranno a sorridere e resteranno in silenzio.

Il termine Meta, il concetto di Meta (meta finale, assoluta) non compaiono negli insegnamenti segreti. Né il termine né il concetto oltrepassano il confine degli insegnamenti «interiori» (*nang*).

[9] Letteralmente «colui che possiede la pace, la serenità». È il nome degli yogin tibetani.

I Maestri degli insegnamenti segreti raccontano spesso ai loro allievi l'antica parabola buddista della zattera.

Il viaggiatore che incontra un fiume sul suo cammino si servirà di una zattera per arrivare all'altra sponda, ma, una volta raggiunta la riva, non si caricherà la zattera sulle spalle per portarsela dietro. L'abbandonerà come un oggetto ormai inutile.

Questa zattera rappresenta i diversi metodi, le varie discipline intellettuali o morali, che servono per portare all'«altra riva» coloro che aspirano alla liberazione. Compiuta la traversata essi non hanno più valore, non hanno alcun rapporto con le condizioni prevalenti sull'altra riva e, come la zattera della parabola, sono ormai solo un fardello inutile.

E comunque questa «altra sponda» è soltanto un'espressione figurata. Non è situata in un luogo preciso eppure è dappertutto.

L'«altra sponda» è ciò che si trova «oltre» tutti i nostri concetti ed è equivalente allo *shésrab pharol tu tchinpa*, l'andare oltre tutto quello che c'è di più alto. Perché anche la saggezza trascendentale è un concetto della nostra mente, è soltanto una zattera che ci serve per attraversare il fiume: la migliore, la più sicura delle zattere, ma la visione trascendentale (*lhag thong*) ce la fa vedere per quello che è, un semplice strumento.

E poi, arrivare all'altra sponda significa forse raggiungere la meta definitiva? Questo è quanto pensa la maggior parte dei buddisti. Ma gli insegnamenti segreti vedono le cose da un diverso punto di vista.

L'uomo che ha attraversato il fiume potrà riposarsi per qualche tempo sulla riva raggiunta, ma davanti a lui si stenderà un intero paese da esplorare e quindi l'uomo si alzerà in piedi e continuerà il viaggio. Il passaggio del

fiume, l'arrivo all'«altra sponda», sono semplicemente tappe del viaggio.

Tappe verso quale meta? I mistici taoisti ci hanno lasciato una frase enigmatica che i Maestri degli insegnamenti segreti presentano ai loro allievi in una forma appena diversa.

> La nostra vera casa è il paese che non sta da nessuna parte.[1].

Ma esiste forse un viaggiatore che attraversa il fiume? Esiste forse *qualcuno* che raggiunge l'altra sponda?

Se così fosse questo viaggiatore porterebbe con sé «questa sponda» fino all'altra, come ci si porta dietro la polvere che si accumula sotto le scarpe. Il viaggiatore trasformerebbe l'«altra sponda» in «questa sponda» perché *qua* e *là* sono dentro di lui, *sono lui stesso*, e fuori dalla mente che pensa «qua» e «là» non esistono altri «qua» e «là».

Andare oltre le virtù, i vizi, le opinioni, le credenze[11] significa andare oltre le costruzioni mentali che la mente produce incessantemente e vedere, per mezzo della visione trascendentale, che esse sono prive di realtà. Significa anche capire, sempre con l'aiuto della visione trascendentale, che colui che pratica le virtù, si abbandona al vizio, professa opinioni ed elabora teorie, si incammina verso una meta e la raggiunge non è altro che un fantasma inconsistente, privo di realtà.

[10] Questa frase viene attribuita al Maestro cinese Lao Tze.

[11] A uno dei suoi discepoli che gli chiedeva: «Se mi interrogano sulle opinioni che professo, Maestro, che cosa dovrò rispondere?» il Budda rispose: «Dirai: il Venerabile non professa alcuna opinione, egli si è liberato di tutte le opinioni».

6 LIBERAZIONE

Alla dottrina dell'«andare oltre» gli insegnamenti orali segreti associano quelle della non-attività, della via diretta e dell'illuminazione improvvisa. Più precisamente, considerano queste ultime come parte della dottrina dell'«andare oltre», come aspetti particolari della stessa.

Il passaggio «aldilà» equivale alla liberazione e le tre teorie sopra citate hanno a che fare proprio con la liberazione.

Ma prima di tutto come viene considerata la liberazione negli insegnamenti segreti?

Sappiamo che per il buddismo la salvezza consiste nella liberazione dal ciclo continuo di morti e di rinascite in un viaggio eterno del quale fanno parte molti incidenti dolorosi che ci uniscono a quello che detestiamo e ci separano da quello che amiamo. O almeno questa è la definizione essoterica di salvezza fra i buddisti.

Questa liberazione è stata chiamata *nirvâna*, un termine ben noto a chi possiede anche i minimi rudimenti della dottrina buddista.

Letteralmente *nirvâna* significa estinzione ed è per questo che si sono diffuse le idee più sbagliate sulla natu-

ra della salvezza buddista. Non è questo il contesto adatto per esaminare queste false interpretazioni. Basteranno due parole. A chi crede che la salvezza buddista consista nell'annullamento dell'«Io», nella morte della «persona», si può rispondere che il buddismo nega l'esistenza di un «Io», *ego*, anima, o comunque lo si voglia definire, e che quindi difficilmente potrebbe parlare dell'annullamento di qualcosa che ritiene inesistente.

In realtà si verifica un'estinzione, un annullamento, ma è quello delle false visioni, dell'ignoranza, e, più precisamente, della credenza nell'esistenza di un «Io» indipendente, omogeneo e permanente, credenza che ci dà una comprensione errata del mondo, che deforma la nostra visione mentale.

I tibetani non hanno mai tradotto la parola *nirvâna*. Non perché non ne fossero capaci, ma probabilmente perché il concetto di salvezza era per loro un po' diverso da quello delle altre scuole filosofiche buddiste.

L'equivalente di *nirvâna* per i tibetani è l'espressione «andare oltre il dolore»[1]. Questa parola non ha la solennità di *nirvâna*; viene usata correntemente per dire che un importante personaggio religioso è morto, senza che con questo si voglia necessariamente dare a intendere che il defunto aveva raggiunto l'illuminazione spirituale perfetta ed era diventato un Budda.

Per esprimere questa idea, non solo a proposito di un defunto ma anche di un individuo vivente, i tibetani dicono semplicemente «essere diventato Budda», «è diventato Budda», oppure «è un Budda»[2].

[1] *Nia nieun les despa*, ortografia *mya ngen las hdas pa*.

[2] *Sangs gyaipa* (*sangs rgya pa*) spesso abbreviato in *sangs gya* nel linguaggio corrente.

Comunque le espressioni più comunemente usate, tanto nel linguaggio parlato quanto in letteratura, sono liberazione (*tharpa*) o «essere liberato» (*thar song*).

L'idea di liberazione non ha niente a che vedere con l'idea di morte. La liberazione ha luogo durante la vita presente[3].

D'altra parte i buddisti delle scuole del sud, i Teravadan, sono propensi a credere che l'uomo illuminato muoia, se non subito almeno poco dopo essere diventato *arhan*, cioè dopo aver raggiunto l'illuminazione spirituale.

I Teravadan (buddisti hinayana) fanno anche una netta distinzione fra lo stato dell'*arhan*, l'illuminato, e lo stato del Budda, e fra il *nirvâna* che si raggiunge in questa vita (il *nirvâna* del Budda) e il *parinirvâna* che si raggiunge dopo la morte.

Queste distinzioni sono note ai Maestri degli insegnamenti segreti, ma essi non le prendono in considerazione, limitandosi a definirle «composizioni mentali», prodotti della mente «oltre» i quali bisogna andare.

I Maestri degli insegnamenti segreti affermano che le teorie che riguardano la non-attività (*teu méd*)[4] sono state trasmesse a grandi linee, da maestro ad allievo, fin da tempi immemorabili.

A sostegno di questa affermazione si può portare il caso di una dottrina della non-attività diffusa in Cina con il nome di *wu-wei* fin da tempi antichissimi. Comunque il

[3] Gli insegnamenti segreti insistono sul carattere istantaneo della liberazione e sulla possibilità di arrivarvi in questa vita, seguendo l'esempio del Budda.

[4] Ortografia tibetana: *spros méd*.

modo di intendere la non-attività dei tibetani è diverso da quello degli antichi taoisti o dei mistici cinesi che li avevano preceduti.

La liberazione si raggiunge con la pratica della non-attività, dichiarano i Maestri degli insegnamenti segreti.

Ma che cos'è, secondo loro, la non-attività? Prima di tutto bisogna precisare che essa non ha niente a che vedere con il quietismo di alcuni mistici cristiani o orientali. Bisogna dunque credere che consista nell'inerzia e che i Maestri esortino i loro allievi a starsene nell'ozio più completo? Certamente no.

Prima di tutto è impossibile per un essere vivente non fare veramente nulla. Il fatto di esistere è di per sé un'attività. La dottrina della non-attività non ha niente a che fare con le azioni abituali della vita: mangiare, dormire, camminare, parlare, leggere, studiare, ecc... Al contrario della maggior parte dei mistici taoisti che credono che la pratica della non-attività richieda l'isolamento completo in un eremitaggio, i Maestri degli insegnamenti segreti, anche se apprezzano quelle che i buddisti chiamano «le delizie della solitudine», non la reputano indispensabile. Per quanto riguarda la pratica della non-attività, la giudicano assolutamente necessaria a produrre lo stato di liberazione (*tharpa*).

Ho detto nel capitolo precedente che né la pratica di una particolare virtù né quella di numerose virtù insieme può portare alla liberazione.

I Maestri degli insegnamenti tradizionali orali segreti ricordano continuamente questo fatto ai loro discepoli. Non si stancano mai di ripetere il paragone classico delle due catene. Si può essere legati con una catena d'oro o con una di ferro, ma si è sempre legati. L'attività che si dedica alla pratica delle virtù è la catena d'oro, mentre

quella che si usa per compiere azioni malvage è la catena di ferro. Entrambe tengono prigioniero colui che compie le azioni.

Anche il *Dhammapada*, che fa parte della letteratura sacra canonica della scuola meridionale del buddismo, e che si può considerare il testo rappresentativo della dottrina buddista originale, parla di queste due catene e della necessità di spezzarle.

> Colui che ha spezzato le due catene, quella del Bene e quella del Male, è un *Brahmano*.[5]

In questo contesto il termine Brahmano viene usato nell'antico significato indiano di «colui che ha acquisito la conoscenza del Brahman», vale a dire dell'Essere assoluto, della Verità suprema. A l'uomo spiritualmente illuminato, che è «andato oltre» la fantasmagoria del *samsâra*.

Qual è dunque l'attività dalla quale bisogna astenersi? È l'attività disordinata dell'anima che costruisce continuamente le idee, instancabile, che crea un mondo immaginario nel quale si chiude come la crisalide nel bozzolo.

Compie lo stesso lavoro di costruzione di cui parlava l'autore degli Yoga Sutra, quando scriveva: «Lo Yoga è la soppressione dei movimenti della mente»[6].

Anchei Tsong Ka Pa[7], il fondatore della Setta dei

[5] Dhammapada, 412.

[6] *Yoga citta vritti nirodha.*

[7] Tsong Ka Pa, nato intorno al 1356 nell'Amdo, una regione tibetana che oggi fa parte della provincia cinese di Chinghai. Un grande monastero è stato costruito nel luogo della sua nascita. L'autrice di questo libro vi ha soggiornato per parecchi anni.

Gelug pa[8] (comunemente noti come «Berretti gialli»), che con ogni probabilità era stato iniziato agli insegnamenti segreti, sosteneva la necessità di sopprimere questa «agitazione dei pensieri e i semi ai quali essa è dovuta».

Un'affermazione simile a quella di Çandrakirti[9] secondo il quale:

> L'essenza del *nirvâna* consiste semplicemente nell'estinzione dell'attività costruttiva della nostra immaginazione.

Non ci sono agenti esterni che fabbricano queste catene d'oro o di ferro, che se ne servono per tenerci legati al mondo dell'illusione. Sono le idee che noi costruiamo e non l'attività materiale in se stessa, a fabbricare le catene che ci legano.

Ma perché questa attività mentale che opera su dati falsi è un ostacolo alla liberazione? Semplicemente perché con le idee, con le costruzioni mentali[10], con i castelli nelle nuvole, costruisce incessantemente l'edificio del mondo delle illusioni nel quale siamo prigionieri: questo mondo, al di fuori della nostra mente che lo crea, non esiste.

A questo punto il Maestro degli insegnamenti segreti conclude: è assolutamente necessario percorrere la Via

[8] Pronuncia: *guelong pas.*

[9] Çandrakirti (fine del VI secolo, inizio del VII. Alcuni lo collocano nell'VIII, ma sembra che non ci siano ragioni fondate per farlo). Il nome tibetano è Dawa Tagspa (Zlawa grags pa). Prima di recarsi in Tibet era professore all'Università monastica di Vikramasila, nella regione di Magadha (India).

[10] A questo punto bisogna ricordare l'affermazione che costituisce il primo articolo della Catena dell'Originazione dipendente: «Dall'ignoranza dipendono le costruzioni mentali (*samskara*)».

della Visione (*thong lam*). Su questa via i fatti vengono esaminati e analizzati con costante attenzione, e non c'è spazio per le divagazioni dell'immaginazione.

Questa via si percorre con l'aiuto di *lhag thong*, la visione trascendentale che si perfeziona continuamente con l'esercizio.

Questo è il concetto di non-attività degli insegnamenti segreti. Non si tratta dunque di sforzarsi di praticare un totale ozio materiale o spirituale, perché lo sforzo stesso richiederebbe una intensa attività. Basta lasciar scorrere, senza fermarlo e guidarlo, il flusso dell'esistenza, contemplarlo da spettatore interessato, forse divertito ma sempre distaccato, anche se si è tutt'uno con lo spettacolo, anche se si è immersi nel flusso e si scorre con esso.

La Via della Visione (*thong lam*) significa semplicemente «via diretta». I tibetani la descrivono in modo pittoresco, come un sentiero molto ripido che sale lungo il fianco impervio di una montagna fino a raggiungere la cima seguendo la via più breve invece di svolgersi in ampie curve intorno alla montagna come le strade normali, larghe e ben costruite. Il sentiero è difficilissimo, adatto soltanto ad alpinisti dal passo sicuro, mentre la strada è adatta agli escursionisti che non hanno fretta e che, in realtà, non sognano di conquistare le cime dalle altezze vertiginose.

Sulla via lunga i pellegrini indugiano a lucidare le catene dorate delle virtù. Pensano così di avanzare senza difficoltà e senza rischi verso un futuro che immaginano felice, verso la rinascita, in questo mondo, in condizioni piacevoli, oppure in un mondo paradisiaco[11].

[11] Si confronti con il capitolo V, p. 93.

Anche coloro che si sono fatti un'idea più giusta, anche se vaga, della liberazione, del *nirvâna*, non rinunciano facilmente a credere nella possibilità di raggiungerlo incamminandosi lentamente e senza pericoli lungo la via più sicura. Possono ammettere che la via diretta sia la migliore ma la considerano molto pericolosa perché non è protetta dalle leggi morali, sociali o religiose e il viaggiatore che fa un passo falso rischia di cadere nell'abisso.

In realtà può essere rischioso spiegare a una persona dalla mentalità ordinaria che non esistono il Bene e il Male, che le sue azioni sono prive di importanza e che non è lui a compierle, perché viene guidato da cause le cui origini miste si perdono nella notte dell'eternità.

La persona dalla mente volgare (o «infantile», come dicono educatamente i tibetani) non riesce ad afferrare il concetto della coesistenza di due mondi: quello dell'Assoluto e del Vuoto e quello della relatività, nel quale lui, il pellegrino, compie il viaggio della vita.

Contro l'opinione corrente, i Maestri degli insegnamenti segreti non esitano a fare, ai discepoli che ritengono in grado di capirla, questa rivelazione: «La Via graduale, la pratica costante delle virtù, la santità, non conducono alla liberazione». Il più grande dei santi, anche se ha sacrificato mille volte tutto quello che aveva di più caro e perfino la vita per amore degli altri o per amore di un dio o per un nobile ideale, resta prigioniero del *samsâra* finché non capisce che tutte queste cose sono semplicemente un gioco da bambini privo di realtà, una vana fantasmagoria di ombre che la sua mente proietta sullo schermo infinito del Vuoto.

Si può capire tutto questo soltanto per la via diretta e senza preparazione apparente. Chi prende la via diretta non esita a sporgersi sull'abisso lungo il quale corre il

sentiero, non esita a scendere in questo abisso per esplorarne le profondità, riesce a tornare indietro e poi, un giorno, improvvisamente gli succede qualcosa: il colore di un fiore, la forma di un ramo d'albero, una nuvola, il canto di un uccello, l'urlo di uno sciacallo, l'ululato di un lupo lontano o anche semplicemente un sasso contro il quale il suo piede urta passando, fanno nascere nella sua mente una visione: è *lhag thong*, la visione trascendentale.

Non bisogna aspettarsi una descrizione grandiosa della natura di questa visione. Al discepolo che si incammina lungo la via diretta non si promettono scenari incantati; gli insegnamenti segreti si esprimono in un linguaggio sobrio e severo, adeguato agli argomenti che trattano. L'illuminazione sarà la scoperta della realtà che esiste sotto le apparenze e l'illuminato si renderà conto del posto che occupa all'interno di questa realtà.

Questo basterà; l'illuminato non sarà più vittima dei miraggi che egli stesso crea, romperà le catene e si libererà (*thar song*).

Come le altre religioni, il buddismo della scuola Hinayana tende a presentare ai suoi seguaci un quadro cupo del mondo. Se i cristiani considerano questo mondo una «valle di lacrime», i seguaci della scuola Hinayana vengono invitati a meditare sull'aspetto ripugnante del corpo umano, che viene descritto come un sacco contenente lo stomaco, gli intestini, ecc... pieno di sostanze ripugnanti, bile, urina, escrementi, ecc... Si cerca così di provocare disgusto e di combattere l'attaccamento alla forma fisica e alla sensualità.

L'atteggiamento degli insegnamenti segreti è completamente diverso. Non si cerca affatto di provocare disgusto nell'allievo. L'avversione non è che la forma opposta dell'attaccamento e ha un effetto identico: la persona che

prova questi sentimenti dà molta importanza alle cose, permette loro di occupargli la mente e si trova legata.

Le dottrine segrete tibetane insegnano a non provare sentimenti speciali per nessuna cosa. Il Maestro si aspetta che l'allievo, dopo aver esaminato gli argomenti verso i quali si è rivolta la sua attenzione, vi trovi le ragioni di una serena indifferenza. Non potrà rifiutarsi di recitare una parte nello spettacolo (commedia o dramma) del mondo, ma almeno capirà che non si tratta che di un gioco. Se il suo destino sarà di impersonare un re, un uomo illustre, un grande saggio, non si inorgoglirà per questo; se dovrà recitare la parte di un poveraccio, di un ignorante, non se ne vergognerà. Saprà che le differenze esistono solo sul palcoscenico e che, finito lo spettacolo, gli attori dovranno togliersi i costumi con i quali hanno recitato.

Gli insegnamenti segreti conducono l'allievo ancora più lontano. Gli insegnano a guardare con la stessa serena indifferenza il lavoro incessante della mente e l'attività fisica del corpo. Deve riuscire a capire, a constatare che nulla di tutto questo è *per lui*, viene unicamente *da lui*, è *lui*. *Lui*, fisicamente e mentalmente, è la moltitudine degli altri.

Questa «moltitudine» degli altri comprende gli elementi materiali (la terra, per esempio) che egli deve all'eredità, all'atavismo, quelli che ha ingerito, che ha respirato prima ancora della nascita, grazie ai quali il suo corpo ha preso forma e che, da lui assimilati, sono diventati, con le forze complesse loro inerenti, parti costituenti del suo essere.

Sul piano mentale, questa «moltitudine degli altri» comprende le persone che lui frequenta, che osserva, con le quali si intrattiene. Si opera così una continua ini-

bizione, mentre l'individuo assorbe una parte delle energie diverse emesse dalle persone con le quali ha rapporti, energie disparate che si installano in quello che lui considera il suo Io e vi formano una folla brulicante.

Di questa folla fanno parte anche molte presenze appartenenti a quello che chiamiamo il Passato.

Nell'Io di un occidentale troveremo Platone, Zenone, Gesù, San Paolo, Calvino, Diderot, Jean-Jacques Rousseau, Cristoforo Colombo, Marco Polo, Napoleone e molti altri, una folla eterogenea, turbolenta e litigiosa. Ciascuno di questi personaggi, lottando per la preminenza, imporrà la ripetizione delle sue azioni fisiche e mentali e, per far questo, tirerà in senso opposto i fili che muovono il povero Io, troppo cieco per distinguere questi fantasmi e incapace di metterli al loro posto.

Ho citato dei nomi a caso, nomi di personaggi che un occidentale, con ogni probabilità, ha avuto modo di conoscere nel corso della sua educazione e attraverso le letture. Non sono che degli esempi. Le presenze che X ospitò nella sua casa non sono certo le stesse ospitate da Y.

Un indiano o un cinese evidentemente subiranno l'influsso di personaggi delle rispettive culture o della storia dei rispettivi paesi.

Lo studente che si accorge di queste presenze che affollano il suo Io non deve pensare, come fanno alcuni, che esse siano ricordi di vite precedenti. Molte persone affermano con convinzione che questo o quel personaggio vissuto in altri tempi si è reincarnato in loro[12]. I rac-

[12] Questa credenza non appartiene soltanto agli asiatici. La si trova anche in occidente. A questo proposito è divertente notare che il «reincarnato» generalmente si vanta di essere stato nelle vite

conti di reincarnazioni sono diffusissimi in Asia e contribuiscono a tener vivo il desiderio infantile di magico e meraviglioso fra il popolo.

Secondo gli insegnamenti segreti la «moltitudine degli altri» è fatta di ben altro che di ricordi. Essa è costituita da esseri viventi la cui attività segue il suo corso e che continuerà a seguirlo indefinitamente assumendo forme diverse, perché *la morte non esiste.*

Nel signor Rossi non sopravvivono «ricordi» di Platone, di Gesù o di Cristoforo Colombo ma Platone, Gesù e Cristoforo Colombo in persona, sempre vivi grazie alle energie che hanno messo in moto precedentemente. E gli uomini che portavano questi nomi erano a loro volta manifestazioni di molteplici energie. In Platone che insegnava in Grecia, in Gesù che percorreva la Galilea, in Colombo che si avventurava sull'oceano così come nel signor Rossi si affollava una serie di presenze vive i cui ascendenti si perdevano nelle profondità insondabili dell'eternità.

Questo significa forse che le personalità diverse che, insieme, formano un Io rimangono inerti cioè, in altre parole, che questo Io non è per nulla attivo? Niente affatto, è la risposta degli insegnamenti segreti. L'individuo, il signor Rossi, è un centro di energie: ciascuno dei suoi gesti, delle sue parole, dei suoi pensieri, lancia queste energie nel mondo, dove producono i loro effetti. Non sono soltanto i personaggi famosi, come Platone, Gesù,

precedenti un personaggio importante, o addirittura di aver vissuto parecchie vite sempre come reincarnazione di personaggi famosi. Nessuno sembra mai ricordarsi di essere stato servo o ciabattino in una vita precedente o almeno, se ha di questi ricordi non ne parla.

Cristoforo Colombo, ecc... a costituire la folla che vive dentro gli individui; sono anche gli oscuri ciabattini, i poveri braccianti agricoli, eppure stranamente nessuno asserisce mai di essere la reincarnazione di uno di questi umili personaggi.

Tutti, grandi e piccoli, forti e deboli, lavorano incessantemente (e di solito inconsciamente) alla formazione di nuovi gruppi i cui membri mancano della perspicacia necessaria per rendersi conto della loro eterogeneità e, senza percepire la discordanza delle loro voci, o senza fermarsi a considerare la cosa, gridano in coro «Io», io sono IO!

Queste sono, a grandi linee, le teorie riguardanti la molteplicità e la continuità delle vite individuali esposte negli insegnamenti segreti.

Bisogna poi aggiungere che le forze radunate nell'involucro del signor Rossi non hanno uguale potere. Alcune assumono una posizione dominante e relegano le altre sullo sfondo, arrivando perfino a sopprimerle[13].

È a queste forze dominanti che i Maestri tibetani degli insegnamenti segreti ricorrono per spiegare in modo non volgare e strettamente conforme alla dottrina della non-esistenza dell'Io omogeneo e permanente il fenomeno dei *tulku*[14], molto importante nel loro paese.

I *tulku* sono quei personaggi che gli stranieri molto scorrettamente definiscono «Budda viventi». In realtà il *tulku* viene considerato come la reincarnazione di un individuo vissuto nel passato che a sua volta era la reincarnazione di un altro individuo e così via fino a risalire,

[13] Si veda a questo proposito il mio libro *Le Bouddhisme, ses doctrines et ses méthodes*, appendice, «Parabola tibetana sulla *Persona*».

[14] Ortografia *sprul sku*. A proposito dei *tulku* si veda il mio libro *Mistici e maghi del Tibet*, cit., p. 109.

attraverso una serie di reincarnazioni, a un personaggio più o meno importante vissuto anche parecchi secoli prima.

È chiaro che questo concetto, analogo a quello delle dottrine induiste, implica l'esistenza di un Io eterno che trasmigra da un corpo all'altro come una persona che cambia casa. Ma il buddismo nega categoricamente l'esistenza dell'Io. I buddisti ripetono automaticamente la formula classica che esprime questa negazione, proprio come i seguaci delle altre religioni recitano i loro *credo*, senza capire il significato delle parole che pronunciano, ma, praticamente, la maggior parte di essi vede in queste vite successive le peregrinazioni di un'entità vagabonda.

Ho appena detto che gli iniziati agli insegnamenti segreti vedono questo problema sotto un altro aspetto.

Una o più delle forze che si affollano in un individuo tendono a una meta che è impossibile raggiungere durante il breve spazio della vita umana. La volontà fortissima di creare uno strumento capace di continuare i tentativi interrotti dalla morte può, si dice, riuscire a dar vita a un nuovo individuo, uno strumento indispensabile, o a impadronirsi di un individuo già esistente e guidare le sue azioni in una certa direzione per arrivare al risultato desiderato.

Questa è la teoria. Il nome *tulku* la riflette fedelmente. *Tulku* significa letteralmente «corpo illusorio» creato per magia[15]. Non esiste un *ego* eterno che trasmigra da un corpo all'altro.

[15] I tibetani distinguono i *tulku* dai *tulpa*. I *tulku* sono uomini o donne che in apparenza vivono una vita normale, simile alla nostra. I *tulpa* sono delle creazioni più o meno effimere che si presentano sotto una forma qualunque: uomo, animale, pianta, roccia, ecc..., a

Che cosa dicono gli insegnamenti segreti del quarto dei poteri soprannaturali, quello che permette di conoscere le vite precedenti? Per esprimere questo concetto si usano spesso espressioni molto pittoresche, come «conoscere le dimore precedenti», che probabilmente vengono fraintese con molta facilità.

Il lettore saprà già, da quello che è stato detto in precedenza, che l'iniziato agli insegnamenti segreti considera molteplici le *sue* vite precedenti. Esse si susseguono non solo nel tempo ma anche in direzioni diverse, in episodi coesistenti, in raggi separati emananti da numerosi agglomerati di forze, agglomerati che chiamiamo *individui*.

Ne consegue che Platone, Gesù, Cristoforo Colombo e gli altri continuano la loro vita nei vari signori Rossi, ma non per questo ciascuno di essi è autorizzato a credersi la reincarnazione di Platone, Gesù o Cristoforo Colombo. Soltanto una piccola parte di queste personalità rivive in lui. Essa prende la forma di tendenze, di sentimenti conosciuti attraverso le letture e i discorsi che rivelano i pensieri, le parole o le opere di questi individui importanti. Ma vorrei ripetere ancora una volta che l'aver ascoltato e visto le parole e le azioni di attori volgari,

seconda delle preferenze del mago che le ha create e si comportano come l'essere del quale hanno assunto l'aspetto esteriore. Questi *tulpa* coesistono con il loro creatore e si possono vedere insieme a lui. In alcuni casi possono sopravvivergli o possono liberarsi del suo dominio mentre egli è ancora in vita e raggiungere una certa indipendenza. Il *tulku*, al contrario, è l'incarnazione di un'energia persistente guidata da un individuo che vuole continuare un certo tipo di attività anche dopo la morte. Il *tulku* non coesiste dunque mai con la persona alla quale succede.

come il ciabattino, la cameriera, può aver trasmesso ai vari signori Rossi, anche durante la vita di questo ciabattino o di questa cameriera, alcuni elementi che hanno messo radici, che si sono incarnati in loro e hanno determinato alcune delle loro attività mentali e fisiche. Vale a dire, hanno vissuto in loro.

Bisogna tener presente questa frammentazione di cause e di energie quando si cerca di investigare sulle «antiche dimore» di una persona.

Ricordarle significa passare in rivista le varie personalità esistenti dentro di noi, esaminarle, rivolgere loro domande insistenti, scoprirne le menzogne abituali, togliere la maschera a quelle che cercano di assumere una falsa identità, e soprattutto non ingannare se stessi per quanto riguarda la qualità e il valore morale, intellettuale e sociale di questi «ospiti» che vivono dentro di noi o meglio, che sono stati *noi* nel passato e continuano a essere *noi* anche nel presente.

7 La Dottrina Del Vuoto

Agli occhi di un Budda tutti gli splendori dei re e dei loro ministri sembrano sputo e polvere.
Ai suoi occhi l'oro, l'argento e tutti i tesori sembrano ciottoli.
Sutra in 42 sezioni[1]

Come immagini viste in sogno, così bisogna vedere tutte le cose.
Vajracchedika Sutra della Prâjna pâramitâ[2]

Due punti di vista, due atteggiamenti mentali. Il *Sutra in 42 sezioni* riflette lo stato mentale dell'individuo che ha capito la vanità e perfino il carattere ripugnante di

[1] Il *Sutra in 42 sezioni* fu portato dall'India in Cina verso l'anno 65 della nostra era. Ne esistono traduzioni cinesi, tibetane, manciù, mongole. Viene considerato la prima delle opere buddiste tradotte in cinese.

[2] Vajaracchedika, in traduzione tibetana: *Dordji tchen pa* (*rdo rjé gchad pa*), che significa «Il diamante che taglia». Questo termine, diamante, nella letteratura sacra significa la cosa migliore, «eccellente». Si ritiene che coloro che studiano questo sutra otterranno la conoscenza che taglia, che recide i legami dovuti agli errori, specialmente alla credenza nell'Io, e raggiungeranno l'illuminazione spirituale.

tutto quello che l'uomo mediocre considera beni desiderabili. È l'atteggiamento dell'uomo che ha capito molte cose e volta le spalle al mondo con disprezzo e disgusto.

L'altro atteggiamento è quello del pensatore calmo, la cui mente ha trasceso la natura delle manifestazioni che rendono sensibile il mondo. Costui non volta le spalle. Non prova né disprezzo né disgusto. Non vede gli «splendori dei re, le ricchezze» sotto l'aspetto di «sputo e ciottoli»... Li vede *vuoti*.

Il significato della parola *vuoto*, che abbiamo già usato e che torneremo a usare in seguito, ha provocato numerose dispute e accese controversie tra i filosofi buddisti. Pochissimi occidentali sono riusciti a capirne il significato. I Teravada (hinayana) e i Maestri mahayana ne danno interpretazioni diverse ma non attribuiscono mai al vuoto di cui parlano il significato di nulla.

«Nulla» è una di quelle parole che si usano spesso senza cercare di farsi un'idea chiara di quello che significano. Il Nulla Assoluto è inconcepibile. Colui che dice «Nulla» si incorpora in questa vacuità per il semplice fatto che egli stesso, per poter avere l'idea del nulla, deve esistere. Quindi l'idea di nulla, come quella di spazio e tempo definiti e limitati o assolutamente infiniti, è soltanto una vaga immaginazione della nostra mente che tenta invano di trascendere la sfera limitata del suo potere di percezione, di rappresentazione e di comprensione.

Abbiamo già visto nei capitoli precedenti che vuoto significa vuoto di natura propria, privo di un «sé» distinto e indipendente dagli elementi che lo compongono, che lo rendono percettibile, attivo, efficiente.

Abbiamo già spiegato che tutto ciò che è «composto», che è costituito dall'unione di parecchi elementi

(come una casa è fatta di mattoni, di legno ecc.) deve essere considerato un insieme, non un Io vero e proprio. Così, l'individuo è vuoto, tutte le cose sono vuote, perché non hanno una natura propria, sono solo l'insieme delle parti che le costituiscono.

È in questo modo che i Tera della scuola meridionale Hinayana spiegano il significato della parola «vuoto».

Per i Mahayana «vuoto» ha il significato di «relativo». Tutto quello che esiste, esiste in rapporto a un'altra cosa, si basa su un'altra cosa e non esiste che in ragione di questo rapporto. A causa di questo rapporto che è la base della loro esistenza, gli individui e tutte le cose sono privi di essenza propria. Sono semplicemente prodotti dovuti all'incontro e alla coesistenza di cause diverse. Non sono né autogeni né autonomi e di conseguenza sono soltanto dei nomi che coprono un vuoto di realtà intrinseca.

Queste due spiegazioni danno risalto allo stesso fatto; negli insegnamenti segreti le troviamo entrambe.

Dopo che lo studente ha capito il significato della parola «vuoto» viene invitato a considerarla in un'altra accezione, la stessa che, nelle opere dei filosofi mahayana, interpreta questo termine come origine di tutte le cose.

In questo senso i tibetani chiamano metaforicamente il vuoto *ka dag*, abbreviazione di *ka nes dag pa*, cioè puro dall'origine o *ji* (*gzhi*) *ka dag*, purezza fondamentale. In senso proprio il vuoto viene chiamato *tong pa gnid* (*stong pa nid*).

L'aggettivo «puro» non viene usato nell'accezione morale che gli attribuiamo spesso in italiano, ma significa «non mescolato», che non comprende elementi eterogenei.

Il vuoto è inteso come uno stato nel quale gli elementi non producono alcuna combinazione, non danno luogo ad alcun fenomeno, uno stato nel quale esistono soltanto forze latenti. Dato che è lo stato di completa assenza di manifestazioni, il Vuoto è inconcepibile.

Negli insegnamenti segreti l'espressione «origine delle cose» non significa nascita dell'universo, quella nascita in vari modi descritta nei trattati di metafisica delle diverse religioni o dottrine filosofiche.

Secondo gli insegnamenti segreti le cose hanno origine non in un luogo definito e in un momento determinato, ma in ogni istante, nella nostra mente. In ogni istante quell'immagine soggettiva che è il mondo nasce nella nostra mente per scomparire e dissolversi un attimo dopo, come le «onde che nascono dal mare e al mare ritornano»[3].

Questa radice originariamente pura, priva di mescolanze, origine del mondo illusorio nel quale viviamo, è un contatto fuggevole con un istante di realtà inconoscibile, con una forza indefinibile che i *vâsanâ* oscurano immediatamente, sovrapponendo a essa lo schermo sul quale sono dipinte le immagini che noi vediamo[4].

La filosofia buddista elenca diciotto tipi di Vuoto[5]: essi spiegano quello che abbiamo appena detto, e cioè che l'Assoluto, la Realtà, sono vuoti, privi di tutti i nostri concetti.

[3] Un paragone frequente nelle opere filosofiche indiane.

[4] Si veda al capitolo II, p. 47.

[5] Vuoto interno, Vuoto esterno, Vuoto interno ed esterno, Vuoto del vuoto, Grande Vuoto, Vuoto reale, Vuoto composto, Vuoto non composto, Vuoto senza limiti, Vuoto senza inizio né fine, Vuoto che non rigetta nulla, Vuoto intrinseco, Vuoto di tutti gli elementi, Vuoto di carattere proprio, Vuoto di percezioni, di rappresentazioni, Vuoto di proprietà, Vuoto di essenza propria, Vuoto di essenza priva di proprietà.

Questi tre ultimi tipi di vuoto vengono anche definiti: Vuoto di esistenza, Vuoto di non-esistenza, e, a volte, Vuoto di essere e non-essere. La negazione o l'affermazione di una cosa che coesiste con il suo contrario è corrente nella fraseologia filosofica buddista, è un modo di esprimere che la mente si scontra con l'inconcepibile. Vedere l'appendice.

E così, indirettamente, siamo ritornati alla coesistenza di due mondi indissolubilmente uniti: il mondo della Realtà e il mondo relativo, già definito in precedenza. A questi due, negli insegnamenti segreti si aggiunge un terzo mondo, il mondo immaginario. A dire il vero anche gli autori mahayana parlano di questo mondo, ma per la maggior parte affermano che si tratta di un mondo completamente irreale mentre gli insegnamenti segreti gli attribuiscono un certo grado di realtà.

Che cos'è il mondo immaginario? È stato definito in vari modi: come il regno della fantasia pura, delle visioni soggettive, delle idee prive di fondamento, nate senza l'intervento delle cause. Ci sono «fiori nel cielo» secondo un'espressione classica e pittoresca della filosofia indiana.

Gli insegnamenti segreti affermano invece che nulla si produce senza causa e che il mondo immaginario ha le sue basi, facili da scoprire, nel mondo relativo.

Se immaginiamo un cane verde con una proboscide di elefante è facile capire che gli elementi che compongono questo fantastico animale sono stati forniti dal ricordo di oggetti visti dai nostri sensi. Abbiamo visto dei cani, abbiamo visto degli elefanti con la proboscide e abbiamo visto il colore verde.

La stessa cosa succede con le immagini che vediamo in sogno: anch'esse sono ricordi di quelle che vediamo di solito da svegli. E la stessa cosa ancora accade con le idee e i sentimenti che nascono dentro di noi durante il sonno, perché anch'esse hanno origine nella nostra mente, sia a livello conscio che subconscio.

Da questi fatti gli insegnamenti segreti deducono che il mondo immaginario non è completamente irreale, che confina e si mescola con quello relativo.

I *dubtob* tibetani[6] sono considerati esperti nell'arte di creare le forme immaginarie *tulpa*[7], specie di robot che essi guidano secondo la loro volontà ma che, a volte, arrivano ad acquisire una specie di personalità autonoma.

Si racconta che anche durante i periodi di meditazione profonda i *dubtob* costruiscano intorno a sé una barriera protettiva invisibile e insuperabile che garantisce loro l'isolamento completo, una barriera che, quando scelgono la vita dell'anacoreta, circonda il loro eremitaggio.

Spesso si consiglia agli allievi che seguono i metodi di studio suggeriti dagli insegnamenti segreti di esercitarsi a creare mentalmente intorno a sé un ambiente molto diverso da quello che viene di solito considerato reale. Per esempio, seduti nella loro camera, potranno cercare di immaginarsi una foresta. Se l'esperimento riesce, perderanno coscienza degli oggetti che li circondano, li

[6] *Dubtob* (*grubthob*), vale a dire colui che è «riuscito», che ha «compiuto»; sottinteso, colui che ha acquistato poteri soprannaturali. In sanscrito questi personaggi vengono chiamati *siddha*.

[7] La credenza nei *tulpa* è unanime in Tibet e sul conto loro circolano molte storie alcune delle quali tragiche. Per quanto riguarda i *tulpa* si veda *Mistici e Maghi del Tibet*, *Initiations lamaïques*, *La Vie surhumaine de Guesar de Ling* (l'Iliade tibetana).

sostituiranno con alberi e boschetti e vagheranno per la foresta provando tutte le sensazioni che si provano di solito quando si passeggia nei boschi.

Questo tipo di esercizio è molto utile perché porta lo studente a rendersi conto della natura superficiale delle sensazioni e delle percezioni, che possono essere provocate anche da oggetti ai quali si nega il carattere di realtà.

Secondo gli insegnamenti segreti spesso quando neghiamo il carattere di realtà a questi oggetti commettiamo un errore perché tutte le creazioni mentali possiedono un certo grado di realtà che è loro proprio, visto che possono mostrarsi effettive.

Il mondo relativo non è molto diverso da quello immaginario perché anch'esso, come abbiamo già avuto modo di vedere, è dominato dall'errore e dall'illusione. Quello che ci sembra rotondo può essere in realtà quadrato, e così via. La maggior parte degli uomini non si rende conto di muoversi in un mondo fantasmagorico; alcuni se ne sono accorti e hanno scoperto dentro di sé l'origine di questa fantasmagoria. Questo vuol forse dire che se ne sono liberati? Non sempre. O forse dovremmo dire raramente. Questi uomini sono come quei dormienti che, pur consapevoli di star sognando, continuano a sognare e a vivere le avventure dei loro sogni[8]. Ma quello che vedono non li impressiona più. Percezioni e sensazioni li lasciano indifferenti, scivolano su di loro senza destare desideri o sensazioni di repulsione[9]. Per dirla con

[8] È una cosa comunissima per la maggior parte delle persone che hanno fatto esercizi yoga.

[9] «Come l'acqua scivola sulla foglia del loto o il granello di senape sulla punta di un ago» (Dhammapada, 401).

le parole dei testi buddisti, di fronte all'agitazione di questo mondo di relatività e illusione si limitano a reagire esclamando: «Tutto qui!»[10].

Dire «Tutto qui!» non significa che questo «*tutto*» non esista. Dire che il mondo nel quale viviamo non esiste sarebbe, da parte nostra, un'assurdità. Un'afferma-zione del genere equivarrebbe a dire che noi non esistiamo, perché, *così come siamo*, apparteniamo al mondo del relativo, la nostra esistenza si regge sulla sua, senza di esso non esisteremmo.

Ma, proprio come il mondo del relativo, anche noi facciamo parte di quel «tutto». La vanità dell'uomo si ribella a questa considerazione peraltro irrefutabile. L'uomo si è abituato a credersi importante, si compiace di esserlo, ha inventato una serie di teorie che lo pongono al centro dell'universo, giungendo fino ad affermare che l'intero universo con i suoi innumerevoli mondi è stato creato solo per lui. Gli piace credere che il suo Io attiri e trattenga l'attenzione delle Potenze sovrumane; dei e demoni spiano attentamente le sue azioni e i suoi pensieri, approvandone alcuni e castigandone altri. L'uomo ha costruito dentro di sé una succursale del tribunale invisibile dei giudici divini e distribuisce lodi e rimproveri; dai giudizi di questo tribunale derivano la soddisfazione vanitosa dovuta alle azioni cosiddette «virtuose» e i drammi del rimorso dovuto alle azioni cosiddette sbagliate o peccaminose.

Quando proclamava drammaticamente le sue teorie sull'inesistenza del Bene e del Male, Nietzsche usava un tono polemico, veemente, che rivelava come in definitiva

[10] Digha Nikâya.

egli credesse ancora nell'esistenza del Bene e del Male nella loro accezione volgare e anche nell'importanza dell'uomo e delle sue azioni. Un iniziato agli insegnamenti segreti avrebbe sorriso ascoltandolo, perché ogni tipo di linguaggio violento è bandito da questi insegnamenti. Di solito il Maestro dice tranquillamente al discepolo: «Renditi conto che tu sei semplicemente *vuoto* e che le tue azioni non sono affatto *tue*; si tratta semplicemente di un gioco di energia che dà luogo a combinazioni temporanee dovute a cause molteplici, fra le quali la visione trascendentale (*lhag thong*), acquisita con una lunga pratica, distingue le più immediate; innumerevoli altre restano nascoste nelle profondità del tempo e dello spazio, nelle profondità delle "memorie" (*vâsanâ*) senza che si possa scoprirne l'origine. Così non hai alcun motivo di inorgoglirti o di sentirti umiliato. Prendi coscienza della poca importanza della tua persona».

Capire che il posto che si occupa, sia pure in un mondo relativo, è poco importante, non vuol dire necessariamente restarsene inerti, sopraffatti dalla constatazione della propria piccolezza. Tutto questo non esclude l'azione.

Lo studente che sia arrivato a capire che la sua vita è un sogno che egli stesso popola di scene piacevoli o terrificanti, può sforzarsi di impedire che il sogno si trasformi in un incubo. Può sforzarsi di riempire questo mondo relativo, da lui creato, di oggetti adatti ad assicurargli il benessere e la felicità di cui ha bisogno. Oggetti illusori, visioni simili a quelle provocate dai miraggi, senza dubbio, ma effettivi, vale a dire reali, per colui che sogna, che è fatto della stessa sostanza e che ha in comune con essi lo stesso grado di esistenza illusoria.

D'altra parte il sognatore, una volta capite queste

cose, può smettere di trovare piacevoli i sogni. Può smettere di imitare quei dormienti che, trovando piacere nel mondo fantasmagorico che vedono e nel quale si muovono in sogno, non vogliono più svegliarsi. Ma perché mai chi sogna teme il risveglio, perché costruisce in anticipo altri sogni di paradisi e inferni dopo la morte? Perché teme che con la scomparsa delle «immagini viste in sogno» l'Io illusorio che è parte integrante della sua persona sparisca. Non si è ancora accorto che la vera faccia di questo Io chimerico è la faccia della Morte. Finché dura l'illusione di questo Io temporaneo, semplice aggregato di elementi provvisoriamente riuniti da alcune cause e separati da altre, dura anche la morte. È alla scomparsa di questo fantasma dal campo della nostra attività mentale che il *Dhammapada* allude quando ci parla di colui che «la morte non vede», cioè colui per il quale la morte non esiste.

Il risveglio è la liberazione, la salvezza. Gli insegnamenti segreti non propongono altra meta ai loro allievi.

Svegliarsi... è quanto hanno fatto i Budda e proprio il risveglio ha fatto di loro dei Budda.

Alcuni potranno chiedere: come si comporterà nei confronti degli altri il risvegliato nel suo nuovo stato di «Risvegliato»?

La risposta è questa: esistono veramente gli *altri*? Non sono forse gli *altri*, come gli oggetti che compongono l'ambiente, una proiezione del pensiero? E, visto che i sensi ci ingannano sempre, perché dovremmo accettare l'evidenza quando ci propongono la forma di un altro del tutto distinto da noi?

In ogni caso è impossibile che noi, che non siamo risvegliati, ci facciamo un'idea della condizione in cui viene a trovarsi il Risvegliato.

Siamo nella stessa situazione del dormiente che, perso nei suoi sogni, non può rendersi conto di quello che succede fuori dai sogni.

Da un punto di vista pratico, troviamo delle esortazioni all'azione, come nel *Vajaracchedika Sutra*.

> È quando non si crede più nell'Io, nella «persona», quando si rifiuta qualunque credo, che arriva il momento di distribuire i doni.

I Maestri degli insegnamenti segreti danno questo testo e altri analoghi ai loro allievi come argomento di meditazione. Il loro carattere enigmatico si attenua e scompare a poco a poco durante le lunghe meditazioni ed essi proiettano una gran luce sulla strada del pellegrino che cammina attraverso il mondo della relatività, verso il più estremo dei concetti della sua mente: un mondo della Realtà, un mondo del Vuoto.

A questo punto ovviamente si pone la questione del *nirvâna* che, secondo l'opinione corrente dei buddisti, è proprio l'opposto del mondo temporaneo e illusorio, del *samsâra*.

Questa opinione viene esaminata e contestata negli insegnamenti orali segreti. Essa è «colorata», vi si dice, dalle idee di «Io» e di «altro», dalle idee di luoghi separati che occupano posti distinti nello spazio, concetti, questi, che vengono globalmente rifiutati dagli insegnamenti segreti. *Nirvâna* e *samsâra*, ci dicono, non sono affatto due cose opposte, ma la stessa cosa vista sotto due aspetti diversi da spettatori che possiedono un diverso grado di acume intellettuale. L'ignorante, colui che ha «l'occhio della mente coperto da uno spesso strato di

polvere»[11] vede il doloroso ciclo di morti e rinascite, con tutto quello che comportano di dolore e sofferenza. Il saggio, il cui «occhio della mente è stato liberato da tutta la polvere» che gli oscurava la vista, costui, per mezzo della visione trascendentale, del *lhag thong*, riesce a vedere il *nirvâna*.

Il risveglio dal sogno nel quale siamo immersi, e nel quale continuiamo a vivere anche quando siamo più o meno consci del fatto che stiamo sognando, ci trasporterà in un altro mondo? Non riusciremo invece semplicemente a percepire la realtà che sta sotto il mondo illusorio nel quale viviamo? Dobbiamo quindi credere che anche *nirvâna* e *samsâra*, come relatività e realtà, siano soltanto fantasie create dalla nostra mente, che li attribuisce all'inconoscibile?

Nella grande opera di Nagarjuna, la *Prâjna pâramitâ*, si dice, a proposito del Vuoto, che è sinonimo di Realtà:

> La forma è il vuoto e il vuoto è la forma. Il vuoto non è altro che la forma e la forma non è altro che il vuoto. Fuori dal vuoto non esiste la forma e fuori dalla forma non esiste il vuoto.

La stessa cosa viene ripetuta a proposito degli altri elementi che costituiscono l'individuo: percezioni, sensazioni, attività mentale, coscienza[12]. La stessa cosa ancora viene ripetuta a proposito della dottrina buddista, del Budda stesso, di tutte le cose. Tutto, quello che noi

[11] Mahâvagga. Vedi capitolo I.

[12] Bisogna ricordare quanto abbiamo detto a proposito del significato di «coscienza» che significa anche «conoscenza». Vedi capitolo IV, p. 81.

chiamiamo «noi stessi», gli oggetti e i fenomeni che compongono il nostro ambiente, siano essi materiali o psichici, il «mondo», tutto *è* il Vuoto e il Vuoto *è* tutto. Al di fuori di tutto questo non esiste il Vuoto e al di fuori del Vuoto non esiste tutto questo.

Quindi il mondo relativo non è affatto una sfera limitata divisa dalla sfera del mondo reale da una rigida linea di demarcazione. Non esistono rigide linee di demarcazione, ogni sfera penetra nell'altra.

Il mondo relativo è il Vuoto-Realtà e il Vuoto-Realtà è il mondo relativo. Al di fuori di quest'ultimo non esiste Vuoto-Realtà e al di fuori del Vuoto-Realtà non esiste mondo relativo.

A questo punto lo studente crederà di aver raggiunto la Verità? Si fermerà qui? Il Maestro lo dissuaderà strenuamente dal far questo. Se si ferma vuol dire che ha urtato contro un ostacolo che l'ha immobilizzato. *Credere* di *sapere* è il più grande degli ostacoli, quello che più di ogni altro impedisce di *sapere*. Immaginarsi di possedere la certezza delle cose crea fatalmente uno stato di ristagno mentale.

L'atteggiamento suggerito dagli insegnamenti consiste in una energica volontà di conoscere tutto quello che è possibile conoscere, di non fermarsi mai sulla strada della ricerca, che si estende all'infinito davanti all'esploratore.

L'allievo potrà sentirsi disorientato davanti al crollo di idee che considerava fondate su solide basi, e allora il Maestro gli dirà che vedere dappertutto solo illusioni può essere a sua volta un'illusione che deve essere messa in disparte, e concluderà le sue lezioni con queste parole: «Non ho mai preteso di insegnarvi qualcosa, ma soltanto di invitarvi a pensare, a dubitare, a cercare».

Questo mio scritto non ha la pretesa di coprire interamente l'argomento degli insegnamenti orali segreti dei Maestri appartenenti alle varie scuole filosofiche tibetane. Essi comprendono anche numerose interpretazioni originali delle teorie esposte dai Maestri hinayana e mahayana. Il mio scritto si limita a spiegare a grandi linee la natura di questi insegnamenti e lo spirito che li anima. Non tocca a me giudicare fino a che punto io sia riuscita nell'intento di fornire un quadro chiaro di questo argomento; saranno i lettori a giudicarmi.

Mi sembra comunque opportuno finire con una frase usata dagli autori orientali quando presentano una dottrina: «Se i lettori troveranno punti oscuri ed errori nel mio scritto, la colpa è mia che non sono riuscita a esprimere chiaramente gli insegnamenti che mi sono stati trasmessi».

8 Regole Di Condotta

Secondo le direttive raccolte dal Lama Yongden durante i colloqui avuti con alcuni Maestri spirituali tibetani

Guardare - Vedere - Capire - Agire

Le regole di condotta che riassumerò qui di seguito rientrano nel quadro degli insegnamenti rivelati ai loro discepoli più vicini da alcuni Maestri spirituali tibetani.

Le caratteristiche principali di questi insegnamenti sono già state esposte nei capitoli precedenti. Le regole di condotta servono a usare gli insegnamenti nella pratica e a sperimentarne i risultati.

Tutte le regole di questo programma si ispirano al tema fondamentale della dottrina buddista, il raggiungimento delle *giuste visioni*, lo sviluppo della *visione trascendentale*, della quale abbiamo già parlato nei capitoli precedenti[1].

Qui non si tratta di *credere*: bisogna *vedere*. Il nostro cammino spirituale consisterà dunque nel *guardare* per *vedere*, per *conoscere*.

[1] Vedi pp. 41 sgg., 109.

Guardare, come ciascuno degli altri tre termini del nostro programma, può essere inteso in senso letterale e in vari sensi figurati. Vedremo, altrove, come questi ultimi vengono applicati nei rispettivi campi.

Per il momento ci limiteremo a considerare il verbo *guardare* nel suo significato letterale.

I dizionari, alla voce *guardare*, dicono: «*gettare lo sguardo su un oggetto*».

È un atto di curiosità.

A meno che non si tratti di un riflesso quasi completamente condizionato, per esempio quello che ci fa girare di colpo la testa e guardare nella direzione dalla quale abbiamo sentito provenire un rumore violento, inatteso, che ci ha fatto sussultare, l'atto di guardare fa seguito a un sentimento di curiosità, al desiderio di conoscere quello che si ignora.

All'origine di qualunque tipo di conoscenza c'è sempre la curiosità. Essa è una condizione essenziale del progresso. È grazie a questa curiosità che i nostri antenati della preistoria hanno compiuto ricerche ed esplorazioni sempre più accurate, hanno fatto a poco a poco conoscenza con l'ambiente nel quale vivevano, scoprendo il modo di servirsi dei materiali disponibili.

È la curiosità, il desiderio di penetrare i misteri di terre e mondi sconosciuti che ha spinto gli esploratori, i naturalisti, i fisici, gli astronomi a compiere le loro imprese.

È la curiosità, il desiderio di imparare, che ci ha fatto vincere l'ignoranza: l'ignoranza che il buddismo considera la fonte della sofferenza.

Esistono vari tipi di curiosità. C'è la curiosità inutile, «diretta verso oggetti la cui conoscenza non porta a risultati validi né per noi né per gli altri. Non conviene nemmeno prenderla in considerazione. Ma non bisogna dire

che un certo tipo di conoscenza è negativo, che è preferibile ignorare certe cose. È sempre bene sapere. Tutt'al più può essere negativo l'uso che facciamo delle conoscenze acquisite, lo scopo che ci sforziamo di raggiungere per mezzo loro. La direzione nella quale orienteremo la conoscenza acquisita dipenderà dalle nostre inclinazioni, dalle nostre opinioni, dalle nostre passioni, tutte cose che conviene esaminare con estrema chiarezza per correggerne gli errori.

A questo scopo la pratica dell'attenzione si rivelerà efficace. Saremo sempre perfettamente coscienti di quello che succede in noi e intorno a noi, distingueremo le cause che determinano le nostre tendenze, scopriremo l'origine degli stimoli interni ed esterni che provocano la nostra curiosità, che ci fanno agire in un certo modo, qualunque essi siano[2], e potremo giudicare, con conoscenza di causa, se conviene cedere alla curiosità o se è preferibile restare indifferenti.

Guardare non significa sempre *vedere*, nel senso di far uso della «visione profonda»[3], della quale abbiamo già parlato nei capitoli precedenti. La «percezione di un oggetto per mezzo di un contatto stabilito dall'occhio» non prevede sempre un'operazione mentale, quell'operazione che ci rende coscienti dell'oggetto percepito. Questa coscienza può essere più o meno chiara; più o meno durevole; può lasciare soltanto una traccia leggera, appena accennata, o può incidersi profondamente nella

[2] Per quanto riguarda l'*attenzione* e il suo ruolo essenziale negli studi spirituali buddisti si veda il capitolo a essa dedicato nel mio libro *Initiations lamaïques* (ed. Adyar).

[3] Vedi alle pp. 33, 109.

mente e lasciarvi una memoria durevole dell'oggetto percepito. Sarà il modo in cui è stato compiuto l'atto di *guardare* a determinare la qualità dell'atto di *vedere* che seguirà.

Si può, come ho appena detto, gettare macchinalmente, distrattamente, uno sguardo in una direzione qualunque, non liberamente scelta. Così facendo i nostri occhi sfiorano un determinato numero di oggetti, senza soffermarsi. Si tratta di un contatto momentaneo, molto superficiale, senza risultato apparente. Diverso è lo sguardo che si sofferma su oggetti determinati, scelti di proposito, lo sguardo che diventa visione, che trasmette al meccanismo mentale dell'organismo un segnale che questo interpreta e che si traduce in pensiero: «Ho visto un cane, una casa, ho visto un uomo, ho visto il signor Rossi, ecc...». Con uno sguardo simile ma un po' più preciso aggiungeremo poi: «Quel cane era giovane; stava accucciato davanti alla porta; la porta era semiaperta; il signor Rossi era pallido, pareva malato, ecc...», o altri particolari colti dallo sguardo in quel momento e trasmessi alla memoria, dove vengono immagazzinati, sotto forma di immagini che si ripresenteranno per essere utilizzate in altre circostanze.

Come possiamo dunque concepire l'atto di vedere in un modo efficace, atto che seguirà a uno sguardo attento, preciso?

La visione speciale che seguirà questo sguardo sarà la Visione trascendentale, la Visione profonda (*lhag thong*)[4]. È quella che guida il discepolo lungo la Via della visione (*lam thong*)[5], vale a dire la strada lungo la quale si cammina, con gli occhi ben aperti, attenti, osservando nei particolari più minuti e senza farsi sfuggire nulla le migliaia di spettacoli insignificanti o grandiosi che si svolgono lungo di essa.

[4] Vedi il capitolo II.
[5] Vedi a p. 109.

Se la Visione trascendentale consiste, come indica l'aggettivo usato per definirla, nel trascendere le apparenze, nel penetrarle per raggiungere la sostanza stessa dell'oggetto materiale o mentale che si vuole *conoscere*, questo non significa che bisogna ignorare del tutto queste apparenze, che bisogna passar oltre senza tenerne conto, che bisogna disprezzarle, non prenderle nemmeno in considerazione.

La Visione integrale, a meno che si produca spontaneamente, come nei rari casi in cui si raggiunge l'illuminazione improvvisa, verrà raggiunta per gradi.

In primo luogo bisognerà effettuare un esame attento dell'aspetto esteriore dell'oggetto che avrà risvegliato la nostra curiosità, a qualunque livello, e sul quale avremo fermato il nostro sguardo.

L'aspetto esteriore dell'oggetto osservato dovrà imprimersi tanto profondamente nella nostra memoria da metterci in grado, in qualunque momento, di evocarne mentalmente l'immagine e da far sì che questa immagine ci si presenti visualizzata con una chiarezza perfetta.

Non è bene decidere sconsideratamente di interessarsi soltanto di argomenti trascendentali. La saggezza suggerisce di avanzare passo per passo sulla Via della visione, registrando, una dopo l'altra, le scoperte che si sono fatte lungo la strada, esaminandole accuratamente ad una ad una, sottoponendole a un controllo rigoroso, per non correre il rischio di farsi ingannare da errori di percezione e di attribuirsi facoltà eccezionali sia fisiche che men-

tali, abbandonandosi a visioni provocate dall'inganno dei sensi o della mente.

Le apparenze esteriori degli oggetti che attirano il nostro sguardo rivelano, molte volte, la struttura intima degli stessi e così riescono a fornirci delle indicazioni valide.

Queste apparenze non sono indipendenti dalla sostanza fondamentale dell'oggetto. Osservandole riusciremo a penetrare oltre il velo che esse stendono sulle profondità nelle quali deve immergersi la Visione trascendentale.

A mano a mano che avanziamo verso la Visione perfetta la nostra mente acquisisce nuove conoscenze e cominciamo a porci una serie di domande.

Come si producono le cose che vedo, quelle che riempiono in cielo e in terra lo spazio accessibile al mio sguardo e quelle che posso immaginare oltre la portata della mia vista?

Fin dai tempi più antichi gli uomini si sono posti domande del genere. In diretta connessione con esse si sono posti anche domande sulla loro individualità. Che posto ha l'uomo nell'universo? Chi è l'uomo? Da dove viene? Dove va?

Da queste molteplici domande e dalle risposte conseguenti sono nate le diverse dottrine, teorie, filosofie, religioni proposte, nelle diverse epoche, agli uomini da altri uomini.

La Visione profonda, dopo aver esaminato le forme che rivestono queste diverse teorie, ecc... cercherà di scoprire, sotto di esse, gli istinti di cui sono l'espressione e le circostanze esteriori che hanno provocato il risveglio di questi istinti e il loro sviluppo.

In questo campo si potranno fare scoperte sbalorditive.

Una rapida istruzione di carattere scientifico (che è molto utile farsi) ci metterà in grado di soddisfare senza problemi curiosità rivolte agli oggetti che appartengono all'ambiente nel quale viviamo, dal sole alle formiche. Queste cose non ci ispireranno mai un interesse appassionato e quindi accetteremo con calma tutto quello che apprenderemo in questo campo.

Le cose andranno ben diversamente quando passeremo al livello più profondo dove si mescolano, si uniscono, si combattono i vari elementi, venuti da lontano, dalla notte dei tempi, che formano quello che consideriamo il nostro Io.

Faremo delle scoperte sconcertanti, difficili, dolorosissime. Io sono *questo*? ci chiederemo.

A questa rivelazione può subentrare un moto di rivolta. Noi avremmo voluto essere *altro*, aver avuto un'*altra* origine, avere un altro destino, occupare un posto importante nell'universo.

Dobbiamo però arrenderci all'evidenza rivelata da un esame più approfondito.

Siamo abituati a pensare, molto arbitrariamente, del resto, che l'individuo, l'Io, sia diviso in due parti: il fisico e il mentale.

Vediamo, dunque: la parte materiale dell'individuo consiste in un primo momento di un insieme di elementi forniti da altri individui; a poco a poco si aggiungono a questo insieme altri elementi forniti dall'ambiente circostante. L'individuo se ne nutre e per mezzo loro cresce, manifesta un'attività.

La parte mentale dell'individuo viene costruita nello stesso modo. Anch'essa si basa su alcuni elementi che

sono quelle disposizioni, quelle tendenze che noi chiamiamo innate. Questi elementi sembrano avere la stessa natura dei materiali che costituiscono la parte fisica dell'individuo.

Con un processo identico a quello descritto a proposito della parte fisica dell'individuo, l'insieme di questi elementi cresce con l'apporto di altri materiali, le idee, i modi di vedere e di capire, tutte cose che fanno parte dell'ambiente circostante.

L'individuo non ha ragione di credere di aver prodotto almeno alcuni di questi elementi, visto che non ne ha causato l'unione.

Così, la Visione trascendentale vedrà il regno della materia e quello dello spitito non come due sfere separate da una barriera impenetrabile ma come due forme dell'Esistenza in continua comunicazione.

Questa seconda tappa del nostro cammino, *vedere-comprendere*, ci ha portato alla scoperta di alcune verità delle quali forse fino a questo momento non avevamo mai notato l'esistenza. Possono però sorgere dei dubbi per quanto riguarda il loro valore, la loro veridicità. E se anche queste verità fossero semplicemente espressioni delle nostre percezioni[6], descrizioni di punti di vista?... Se

[6] Vedi il capitolo II.

In effetti noi non vediamo con i nostri occhi, non sentiamo con le nostre orecchie, ecc... I nostri sensi sono semplicemente gli strumenti che ci trasmettono le sensazioni. È la nostra mente che interpreta queste sensazioni basandosi su sensazioni analoghe provate in precedenza. Descartes diceva più o meno così: «Guardo dalla finestra, piove, penso che molta gente sta passando nella strada. Ho visto soltanto dei cappotti, dei cappelli, degli ombrelli in movimento. Mettere in rapporto questa impressione con l'idea di una folla di individui in movimento è un'interpretazione».

la nostra struttura fosse diversa da quella che è, se possedessimo altri sensi, diversi dai nostri, capaci di captare altri aspetti delle cose; se le nostre facoltà intellettuali fossero diverse da quelle che sono, se fossero più sottili o più ottuse, percepiremmo ugualmente le cose nello stesso modo in cui le vediamo ora?...

Un semplice sguardo gettato sul mondo che ci circonda basterà a farci capire che esistono molti modi di percepire gli oggetti, che si possono concepire molte opinioni, molte credenze diverse. E chi può affermare che la *Verità* che appare a uno dei nostri simili sia più o meno *vera* di quella che appare a un altro... a un uomo appartenente a un'altra razza, abituato a vivere in un altro ambiente?...

Che ragione avrebbero il leone o l'aquila di credere che il mondo che essi percepiscono è un mondo di forme, di colori, ecc. più *vero* di quello percepito dal coccodrillo, dal pesce o dal serpente?

Non siamo dunque autorizzati a concludere: a ciascuno la sua verità, non esiste una verità assoluta accessibile a noi?

Si può ripetere, a questo proposito, un'affermazione che abbiamo già fatto in precedenza. «Non è bene decidere sconsideratamente di interessarsi solo di argomenti trascendentali». Dobbiamo sviluppare il più possibile, per mezzo dell'osservazione e dello studio, la verità relativa, adattata a noi, adattata al mondo che ci fa percepire, nel quale viviamo. Essa potrà indicarci il comportamento più saggio da tenere nel nostro ambiente e quindi evitarci molte sofferenze.

Nel quadro di questa verità relativa rientra anche la

sofferenza alla quale sono soggetti tutti gli esseri che abitano questo mondo; la sofferenza nella quale sono immersi perché la loro costituzione si scontra con un ambiente fisico e con un ambiente mentale spesso antagonisti.

La Visione profonda ci ha portato alla comprensione di questa verità, relativa, senza dubbio, ma l'unica che possiamo capire, la *nostra verità*: «La vita è dolore».

Tutti gli esseri, ciascuno a modo suo, combattono continuamente per appropriarsi degli elementi necessari alla loro sopravvivenza. Sembra che non possano sopravvivere se non nutrendosi, nel senso letterale e figurato della parola, gli uni degli altri.

La verità relativa, quella del nostro mondo, la *nostra*, è questa. La Visione profonda ce l'ha rivelata, e non possiamo, se non accecandoci, sfuggire a questo spettacolo doloroso.

Che cosa ne risulterà?...

Eccoci giunti all'ultima tappa del nostro programma: dobbiamo *agire*.

Ciò non significa che dobbiamo intraprendere un'attività del tutto nuova per noi. Abbiamo sempre agito; fin dal primo momento della nostra esistenza, i diversi elementi che compongono la nostra individualità, il nostro Io, sono sempre stati attivi. Ma adesso la nostra attività dovrà essere conforme ai concetti che ci siamo formati durante il lavoro di ricerca compiuto nel nostro mondo, sotto la guida della Visione profonda. Adesso agiremo basando la nostra attività su delle verità.

La più evidente di queste è l'aspetto da campo di battaglia che il mondo, visto attraverso la Visione profonda, presenta. Colui che percepirà chiaramente il carattere universale di questa battaglia senza tregua, senza fine,

sentirà, dicono i Maestri, nascere dentro di sé una pietà infinita, incontrollabile.

Se si fa notare all'uno o all'altro di questi Maestri spirituali che una reazione del genere non è assolutamente certa, se si fa loro notare che esistono molte persone egoiste abituate a restare indifferenti al dolore altrui, essi risponderanno che queste persone sono degli impotenti mentali. Non hanno afferrato la vastità del disastro che contemplano, si credono al di là della portata del suo raggio di azione, nel tempo e nello spazio. Non capiscono che sono circondati dalla sofferenza sotto forme diverse, che essa cresce intorno a loro e li sommergerà con l'estremo dolore: la morte.

Una volta resosi conto del suo stato di insicurezza in un mondo dominato dalla sofferenza, l'uomo ragionevole si sforzerà di risanare questo ambiente eliminando i germi della sofferenza, i concetti errati, sotto l'influenza dei quali alcuni provocano la sofferenza, altri l'accettano passivamente.

La pietà infinita, universale che prova colui che ha *Visto*, nel senso completo di *Vedere*, si tradurrà in attività positive: la dimostrazione della falsità dei sentimenti egoistici, la necessità imperiosa di aiutarsi gli uni con gli altri.

A questo punto converrebbe ricordarsi del consiglio che ci è stato dato a proposito delle apparenze esteriori, dalle quali non dobbiamo distogliere l'attenzione con il pretesto di interessarci soltanto alla «Realtà» da esse nascosta.

La verità relativa è un'«apparenza». Essa è parte integrante, indissolubile di una verità «più vera», di una verità forse assoluta, all'esistenza della quale si può credere, ma che per il momento, in questa condizione fisica e mentale, resta inaccessibile.

La verità relativa non è «falsa». È semplicemente il nostro modo di vedere le cose; è vera per noi, perché fa parte della nostra sfera, e dobbiamo tenerne conto in tutte le azioni che compiamo. Sbaglieremmo quindi attribuendole un valore maggiore di quello reale facendola oggetto di culto, trasformandoci in schiavi. Dobbiamo invece dominarla, consapevoli del fatto che si tratta semplicemente di una creazione umana, dobbiamo utilizzarla a nostro vantaggio. Al tempo stesso dobbiamo seguirne lo sviluppo, arricchirla ogni giorno con lo studio, la ricerca e l'introspezione.

Quando ci saremo resi conto della fragilità delle basi sulle quali si fondano le nostre opinioni, quando avremo constatato che una nuova scoperta, dovuta a un cambiamento dei nostri sensi, può portarci a ritenere vero quello che fino a un momento prima ci sembrava falso, ci guarderemo dal mostrarci ostinati. Se sappiamo, come insegnano i Maestri della setta buddista della Meditazione, che quello che ci sembra nero può essere bianco; se sappiamo, soprattutto, che il nostro vicino può essere sensibile a impressioni diverse dalle nostre e vedere bianco quello che a noi sembra nero, ci guarderemo dal volergli imporre a tutti i costi il nostro modo di vedere.

Se consideriamo irragionevole e nefasto ogni tipo di dogmatismo, praticheremo una tolleranza intelligente, la sola capace di portare i beni più importanti ai quali l'uomo possa aspirare: la pace e la concordia.

Appendice

Secondo un'antica tradizione, una volta il re Srong Bstan Gampo (VII secolo), il più famoso dei re del Tibet, spiegò a un folto gruppo di ascoltatori il significato profondo della dottrina del Vuoto.

Benché il Budda avesse dichiarato categoricamente di avere esposto integralmente i suoi insegnamenti, senza nascondere nulla o senza trattenerne alcuni per formare una setta esoterica, il diverso grado di intelligenza dei suoi discepoli e ancor più il diverso livello di comprensione di coloro che, dopo di lui, continuarono a diffondere la sua dottrina, portarono inevitabilmente a una serie di frazionamenti fra quelli che si professavano suoi discepoli. Nessuno di essi pensò mai di rifiutare i princìpi fondamentali della dottrina del Maestro: le divergenze si produssero sul grado di importanza da attribuire all'uno o all'altro di questi insegnamenti o sul modo di interpretarne i princìpi fondamentali. E così i vari sviluppi e l'interpretazione più profonda dei dati fondamentali della dottrina originale portarono alla formulazione di una serie di insegnamenti inaccessibili alle persone dotate di minore intelligenza; i Maestri, che pen-

savano di essere in possesso della chiave di interpretazione di questi insegnamenti, ritenevano giusto rivelarli soltanto ai discepoli in grado di recepirli[1].

La storia ci dice che Srong bstan Gampo era un capo abile e audace. Re di Lhassa, fu abbastanza forte da imporsi all'imperatore della Cina, Tai Tsun, e da costringerlo, nonostante la ripugnanza che questi provava all'idea di imparentarsi con un «barbaro», a dargli in moglie una delle sue figlie, la principessa Wen Tchen[2].

Comunque i tibetani non lo ricordano come un potente sovrano ma come un essere soprannaturale e gli attribuiscono una biografia mitologica.

Secondo questa biografia Srong bstan Gampo era molto di più di un grande iniziato. Possedeva, innata, la comprensione profonda delle Conoscenze più alte ed era un *avatar* del sublime e pietoso Tchénrézigs[3], patrono del Tibet, reincarnatosi per istruire e guidare i suoi figli prediletti, la buona gente della Terra delle Nevi.

I sermoni attribuiti a Srong bstan Gampo coprono vari livelli di comprensione della dottrina buddista e raggiungono il punto più alto nella teoria del Vuoto.

Vuoto, come abbiamo già detto, non significa «nulla». D'altra parte questo termine non appartiene a un sistema cosmogonico che comincia con un'affermazione simile a «In principio c'era il Vuoto»[4].

[1] Si veda quello che ho detto in precedenza a questo proposito.

[2] Il matrimonio fu celebrato nel 641.

[3] Tchénrézigs, nome tibetano del Bodhisattva Avalokitesvara.

[4] Si sa che la dottrina buddista esclude qualunque sistema cosmologico, qualunque descrizione dell'inizio, in senso assoluto, dell'universo.

Tuttavia alcuni hanno pensato di trovare la spiegazione dell'origine dell'universo nell'affermazione classica: «*Ji ka dag - Tsal lén dup*»[5], che significa: «Nella base originariamente pura si formò un'energia».

Gli insegnamenti segreti esposti nei discorsi attribuiti a Srong bstan Gampo contraddicono questa affermazione. Secondo questi insegnamenti il Vuoto originale (*ji ka dag*) è la forma inconcepibile della mente esistente ancor prima che un'energia autogena (*tsal lén dup*) desse origine ai *samskara* (composizioni mentali), creatori delle immagini che costituiscono il nostro mondo. È nel vuoto della mente, paragonabile al vuoto dello spazio, che nascono, si muovono, spariscono tutti i fenomeni percepiti dai nostri sensi, fenomeni che consideriamo a torto come uno spettacolo che si svolge fuori di noi, mentre essi esistono soltanto dentro di noi.

Durante i sermoni del re, i diciotto tipi di Vuoto elencati nelle opere filosofiche venivano spiegati in rapporto al Vuoto della mente originaria. In sostanza ecco la spiegazione:

La mente è paragonabile allo spazio; come lo spazio, non ha una parte interna e una esterna; nelle sue profondità non si trova altro che il Vuoto.

Le idee di continuità e discontinuità non possono essere applicate alla mente; essa le trascende, proprio come lo spazio, che non si può considerare finito o infinito.

È impossibile trovare un posto dove la mente sia nata, un posto dove dimori dopo la nascita, un posto

[5] Otografia: *gzi ka dag – rtsal len grub*. Questa dichiarazione è sostenuta specialmente dalla setta del «Grande Compimento» (Dzog pa tchenpo).

dove cessi di esistere. Come lo spazio, la mente è vuota nei tre tempi: passato, presente e futuro.

Nello spazio vediamo le nuvole accumularsi e sparire e non riusciamo a trovare la loro dimora, quella dalla quale spuntano e alla quale ritornano. Nello spazio vediamo splendere il sole, la luna, le stelle, i pianeti, ma che cos'è lo spazio in sé?

L'essenza dello spazio, la sua natura, lo spazio *in sé*, vanno oltre le parole, l'immaginazione. La stessa cosa succede alla mente originaria, che è priva di qualunque essenza o di qualità proprie: impossibile afferrarla.

L'«*aldilà*» viene anche spiegato in rapporto al vuoto. Andare oltre la conoscenza significa immergere ancora una volta la mente nel suo mondo vergine originario che, come lo spazio, può contenere tutto perché è vuoto.

Come conclusione a queste dissertazioni possiamo dire che esse affermano l'inutilità delle dottrine e dei metodi che pretendono di innalzarci al di sopra del mondo relativo. Il nostro mondo è limitato, ma i suoi limiti non sono percettibili e, per quanto ci riguarda, è praticamente infinito.

Più cercheremo di definirlo, di popolarlo con l'aiuto di teorie, di opinioni, di immaginazioni, più queste cose si trasformeranno in legami che ci terranno prigionieri.

Le dottrine dell'«andar oltre», della «non attività»[6] sono i mezzi per raggiungere la libertà mentale. In realtà non c'è niente che dobbiamo *fare*; più che altro si tratta di *disfare*, di liberare la nostra mente, di renderla il più possibile pulita, vuota. Il Vuoto per noi, in questo senso, è sinonimo di libertà.

[6] Vedi alle pp. 85-86.

Dopo aver letto questa breve esposizione degli insegnamenti trasmessi dai Maestri spirituali tibetani agli allievi prescelti, sarà bene ricordarsi:

– prima di tutto che l'*élite* filosofica e religiosa tibetana è stata molto influenzata dal ritualismo tantrico, composto di dottrine e di pratiche sivaite indù importate per la maggior parte dal Nepal;

– in secondo luogo che questa *élite* rifiuta le credenze e i riti della religione pre-buddista dei tibetani, quella dei Bön, un miscuglio di sciamanesimo e di taoismo popolare.

Scartati il tantrismo e lo sciamanesimo, anche se poi sia l'uno che l'altro si ripresentano mascherati dalla fraseologia buddista per costituire la religione predominante in Tibet, l'intellighentzia tibetana, sia nei monasteri che fuori, professa rigorosamente la filosofia di Nagarjuna, il cui principio fondamentale è: «Non abbandonatevi all'immaginazione».

Sulle orme del Budda questi intellettuali danno risalto alla nostra tendenza a costruire concetti erronei con i materiali forniti dai sensi, ingannati dalle apparenze e dotati di capacità di percezione imperfette. Sempre sulle orme del Budda che, fin dalle prime predicazioni mise in guardia i suoi seguaci contro i *samskara* (le costruzioni mentali), i Maestri degli alti insegnamenti spirituali tibetani esortano i loro discepoli a cercare le giuste Visioni, a rendersi conto che il dramma del mondo si svolge dentro, non fuori di loro e che, come canta l'asceta e poeta Milarepa, «nasce dalla nostra mente e ivi ritorna».

BIBLIOTECA Q. S. VITALE